Laura Benítez Grobet • Luis Ramos-Alarcón Marcín
Coordinadores

Descartes:
controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma



Filosofía
eSchola
FFL
UNAM



eSchola





Descartes:

controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma



eSchola Filosofía



Colección:
Mundus est fabula



Seminario de
Historia de la Filosofía

LAURA BENÍTEZ GROBET
LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
Coordinadores

Descartes:
controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma



eSchola

FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



La presente edición: *Descartes. Controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma* fue realizada en el marco del proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 402614: "El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes".

Primera edición:
Noviembre de 2019

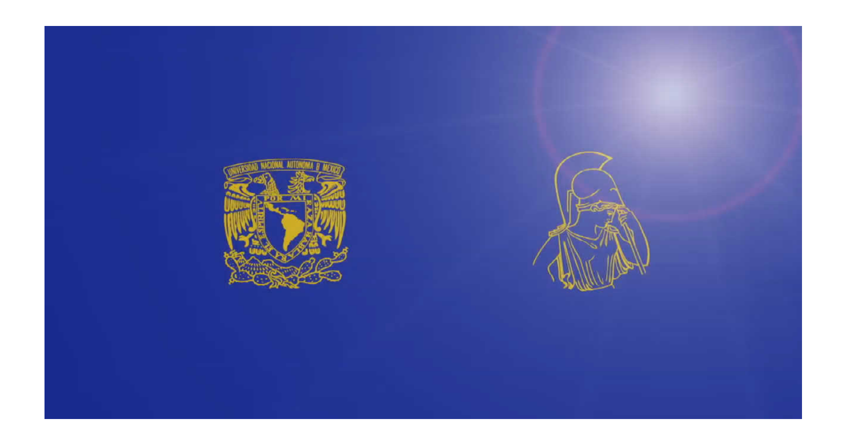
ISBN 978-607-30-1039-9

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de "doble ciego" conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Editado y producido en México

LAURA BENÍTEZ GROBET
LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
Coordinadores

DESCARTES
Controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma



CONTENIDO AUDIOVISUAL
CLICK EN EL RECUADRO

TAMBIÉN PUEDES ACCEDER VÍA QR



https://youtu.be/UebwJNL9S2Q

Contenido interactivo

Agradecimientos

@

Este libro ha sido posible por medio del apoyo de muchas personas e instituciones. Los coordinadores agradecemos el incondicional apoyo de los autores para realizar sus capítulos bajo las limitaciones de espacio y tiempo con que contamos, así como a su paciencia ante el lapso que tomó la publicación de la obra. Asimismo, agradecemos a Antonio Rocha Buendía por su apoyo en la revisión del manuscrito original, así como a Manuel Tapia Cruz y Ricardo Sánchez Uribe por la elaboración de los índices de autores y de conceptos. También agradecemos a la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y, en particular, a Juan Carlos Cruz Elorza, por su apoyo en incluir esta obra como parte de la colección de libros de Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Asimismo, agradecemos a Paulina Rodríguez Landecho, Rogelio Laguna, Óscar Zoletto y Claudio Díaz por su apoyo en la realización o revisión de las traducciones de los textos franceses.

Por su parte, sea esta obra un homenaje al trabajo ininterrumpido del Seminario de Historia de la Filosofía creado por José Antonio Robles García (q. e. p. d.) y Laura Benítez Grobet en 1985. Actualmente dirigido por Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, el Seminario reúne tanto en sesiones semanales como en coloquios anuales a importantes especialistas nacionales y extranjeros, con vistas a entablar un diálogo en beneficio de una mejor comprensión de la filosofía moderna, uno de los fundamentos de nuestro presente.

Por último, agradecemos a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM que, por medio del Proyecto PAPIIT IN402614, "El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes", ha dado los fondos para la publicación de este libro.

Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín

Introducción
@

Laura Benítez Grobet
Luis Ramos-Alarcón Marcín

Si bien René Descartes (La Haye en Touraine, Turena, Francia, 1596-Estocolmo, Suecia, 1650) es uno de los filósofos más mencionados, sea como el padre de la filosofía moderna, o como el introductor de la conciencia como fundamento del conocimiento de la realidad, también es uno de los filósofos menos leídos y menos comprendidos. Empero, consideramos que una actitud filosófica no sólo exige realizar una lectura directa de los textos cartesianos, sino también considerar las principales interpretaciones de los especialistas. Esto porque los textos presentan de suyo conceptos a aclarar y problemas a resolver. El presente volumen se centra en las controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma en la obra cartesiana para ofrecer las principales corrientes de interpretación del pensamiento cartesiano.

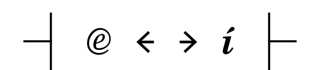
René Descartes consideraba que su principal aportación a la filosofía era el planteamiento claro y distinto sobre las diferencias entre la sustancia pensante y la sustancia extensa. Con esta clarificación y distinción la filosofía ya no confundiría lo que pertenece al ámbito de la moral y lo que pertenece al ámbito de la filosofía natural —que comprendía la física, la mecánica, la cosmología, la óptica y la medicina, entre otras ramas de saber. La preocupación del filósofo por esta clarificación y distinción se debe a que la confusión entre estos ámbitos llevaría al escepticismo; éste es el mayor mal para los seres humanos, porque detiene tanto a la ciencia como a la verdadera religión. Cabe decir que Descartes concibe a las sustancias como entidades que soportan modificaciones y que son realmente independientes e irreductibles entre sí: mientras que sólo hay una sustancia extensa, hay una gran cantidad de sustancias pensantes; en particular, cada alma es una sustancia pensante. Para este filósofo, los cuerpos que nosotros vemos y tocamos no son sustancias en sí mismas, sino modifica-

ciones de la sustancia extensa, que consideraba inerte (no tiene fuerza propia), indefinida (no es infinita, pues sólo Dios es infinito), plena (no hay vacío) y divisible al infinito; según esto, no habría espacio independiente al cuerpo. Aunque los cuerpos son inertes e inactivos, el filósofo de la Turena considera que Dios imprimió una cantidad de movimiento y de reposo en la extensión que proporcionalmente siempre permanece igual, de manera que el movimiento y reposo que nosotros percibimos no es más que parte de esa cantidad primitiva. Con esta concepción, Descartes asegura, por una parte, homogeneidad conceptual a todos los cuerpos, de modo que puede afirmar que, si hay leyes mecánicas de la extensión, entonces todos los cuerpos las siguen sin excepción —no habría la diferencia puesta por Aristóteles entre los cuerpos sublunares y los supralunares, como tampoco entre los cuerpos macroscópicos o los microscópicos. Por otra parte, esto aseguraría la posibilidad de la previsión o la predicción sobre los comportamientos de los mismos cuerpos; de modo que podamos reorganizarlos para que sus efectos nos beneficien, en lugar de que nos perjudiquen. De hecho, Descartes dedica gran parte de su investigación al conocimiento de la filosofía natural.

Como ya decíamos antes, Descartes considera que cada alma es una sustancia pensante que tiene facultades distintas, como la voluntad y la razón. Estas facultades no están presentes en la sustancia extensa, pues ésta es inerte. La voluntad es la facultad de elegir sin causas determinantes. Es la facultad que nos asemeja a Dios, pues nosotros tenemos una voluntad sin límites, aunque la de Él es infinita. Por su parte, la razón es la capacidad innata del alma que separa lo verdadero de lo falso; lo claro de lo oscuro; lo distinto de lo confuso. De hecho, muchos filósofos —Hegel, el primero de ellos— consideran a Descartes como el padre de la Modernidad no sólo por aquel planteamiento acerca de las diferencias sustanciales entre el alma y el cuerpo humano, sino porque fundamenta en el alma todo conocimiento posible de la realidad —sea sensible o intelectual. Con ello, cualquier ser humano tiene las mismas herramientas cognitivas y, por tanto, podría llegar a la verdad. La clave para lograrlo se encontrará en el uso ordenado de las mismas facultades humanas.

Empero, entre los principales problemas que enfrentará el pensamiento cartesiano es la explicación de la relación entre el alma y el cuerpo, pues dado que el alma es una sustancia pensante, ¿cómo es posible que un ente inmaterial perciba todo aquello que afecta al cuerpo, un modo de la sustancia extensa? Es más, ¿cómo es posible que ese ente inmaterial tenga fuerza para mover al cuerpo?

Si bien la relevancia de la obra de René Descartes se manifiesta en que hoy en día —a más de trescientos sesenta años de su muerte— sigue



siendo uno de los filósofos más mencionados, quien se dedique de manera rigurosa a la filosofía debe abandonar las actitudes prejuiciosas y presuntuosas y debe leer su pensamiento en las fuentes directas. En particular, sólo la lectura de las fuentes directas permite una mejor comprensión de las relaciones entre cuerpo, alma y sensibilidad. Ante la cuestión de cómo acercarse a la lectura de textos que pertenecen al contexto cultural europeo del siglo XVII, la presente obra expone las principales interpretaciones de especialistas en el pensamiento cartesiano que enriquecen tanto las preguntas como las respuestas. Nuestra obra busca subsanar la comprensión de las relaciones entre cuerpo, alma y sensibilidad en el pensamiento filosófico de René Descartes. Para ello, conjunta doce capítulos elaborados ex profeso por filósofos especialistas en el pensamiento del filósofo de la Turena. Los especialistas hacen una lectura del pensador francés a partir de sus *Meditaciones metafísicas* (publicado en 1641) junto con sus *Objeciones y respuestas* (1642) como base común, a la vez que se desarrollan ciertos aspectos referidos directamente a toda obra cartesiana: *Las Reglas de la dirección del espíritu* (1628), *El mundo o tratado de la luz* y *El hombre* (1633), el *Discurso del método para dirigir bien la razón y hallar la verdad en las ciencias* (1637), el diálogo *La búsqueda de la verdad mediante la razón natural* (1642), *Los principios de la filosofía* (1644), *Las pasiones del alma* (1649) y su extensa correspondencia.

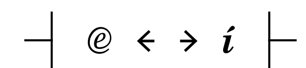
Cuerpo, alma y sensibilidad en la obra de René Descartes

La primera sección de este libro dedica cuatro capítulos a los problemas sobre las relaciones entre el cuerpo, el alma y la sensibilidad desde la metafísica cartesiana. Los cuatro capítulos de esta sección buscan aclarar la posibilidad de que el alma —un ente inmaterial— se relacione con el cuerpo —un modo de la sustancia extensa. El primer capítulo está a cargo de Denis Kambouchner y lleva por título "'La fuerza que tiene el alma para mover al cuerpo': una reconsideración". Este capítulo trata la relación entre alma y cuerpo a partir de las afirmaciones que Descartes hace sobre la fuerza del alma para mover al cuerpo desde su *Tratado del hombre*. Kambouchner muestra que los críticos de Descartes interpretaron la relación entre el alma y el cuerpo como una relación de causalidad eficiente. Si bien Kambouchner no cuestiona que esto traería problemas insolubles para la filosofía cartesiana, propone una interpretación de la relación como causalidad formal.

El problema de la unión del alma y del cuerpo vuelve a ser abordado por Pierre Guenancia desde una perspectiva fenomenológica en su capí-

tulo titulado “La distinción y la unión del alma y del cuerpo: ¿una es más cartesiana que otra?” El autor retoma este punto de vista debido a que la interacción de dos sustancias puede ser entendida como la acción del alma sobre el cuerpo o la acción del cuerpo sobre el alma. Los movimientos voluntarios son parte del primer tipo de acción, mientras que las emociones, pasiones y sentimientos son parte del segundo. Guenancia recuerda que Descartes se identifica a sí mismo como el primero en aclarar que pensamiento y extensión son dos sustancias que se distinguen realmente. Dado el enfoque fenomenológico de su análisis, el autor reconoce que la unión del alma y del cuerpo es una experiencia cotidiana y común a todos los seres humanos, no algo propio del cartesianismo. Empero, ¿cómo es posible que dos sustancias realmente diferentes se comuniquen? Descartes no acomoda sus tesis filosóficas a los hechos, sino que reconoce la problemática y busca resolverla a partir de sus propias tesis. Así, la unión del alma y del cuerpo pasa a ser algo diferente a la sustancialidad del pensamiento y de la extensión y se puede hablar de una extensión del alma que posibilita la relación entre alma y cuerpo.

Por su parte, la misma argumentación cartesiana acerca de la sustancialidad de la extensión considera que debe de dar cuenta de todos los fenómenos. Y ésta será una de las fortalezas de la filosofía cartesiana, como lo muestra Laura Benítez Grobet en el tercer capítulo de este libro, titulado “Sobre los *phainomenes* en la Tercera parte de los *Principios de la filosofía* de René Descartes”. Este capítulo muestra que, en lugar de que Descartes acomode su explicación sólo a un tipo de fenómenos, el francés intentará dar cuenta de todos ellos, para lo cual cobra relevancia el estudio de las sensaciones. La autora subraya que Descartes dedica la Segunda parte de los *Principios de la filosofía* al estudio de las “cosas materiales” o extensas, y el más importante problema epistemológico a resolver era naturalmente saber con certeza si existen tales cosas o sustancias. En su búsqueda por construir el conocimiento del mundo natural o filosofía natural —que comprende la mecánica, la física, la cosmología, la óptica y la medicina, entre otras disciplinas—, Descartes rechaza las causas formales por inútiles, así como las causas finales porque estarían fuera del alcance de la razón humana. En la Tercera parte de los *Principios de la filosofía* estudia por ello la relevancia de las sensaciones: a partir de la idea de un Dios no engañador, Descartes argumenta que la diversidad de las sensaciones depende de la diversidad de los cuerpos externos que nos afectan y tocan nuestros sentidos, y de ahí busca probar que tales cuerpos existen.



A pesar de esta centralidad que la metafísica cartesiana otorga a Dios, en 1643 es publicada una obra que acusa a Descartes de enseñar el ateísmo. En el cuarto capítulo, titulado "Descartes y el diablo. La oratoria del mal", Pablo Pavesi estudia la respuesta que da el filósofo de la Turena a la acusación de ateísmo. Pavesi se apoya tanto en la carta a Voetius como en sus *Pasiones del alma* por medio de dos preguntas sobre las acciones del hombre generoso: primero, cómo debe de actuar ante el mal que le hace el enemigo; segundo, cómo debe de actuar ante el mal que le hace un amigo suyo. Descartes considera que éstos son los peores males, pues son tanto teológicos como civiles: son los peores pecados contra Dios y los peores delitos en contra de la sociedad. A través de la calumnia, el enemigo introduce el ateísmo de un modo sutil y, por ello, se puede identificar con el diablo, término griego que es latinizado y entendido como "enemigo de Dios". El autor argumenta que Descartes publica su *Carta a Voetius* porque denuncia a Voetius como ese enemigo de Dios y del Estado civil, que incita al ateísmo y al odio entre los hombres.

La segunda sección de este libro versa sobre epistemología y psicología. El primero de sus capítulos está a cargo de Igor Agostini, titulado "El axioma de causalidad, como condición de posibilidad de la teoría de la creación de las verdades eternas en Descartes". El autor defiende que en Descartes hay una teoría del isomorfismo de la creación de las verdades eternas y el axioma de causalidad. Asimismo, Agostini sostiene que éstas requieren de las mismas condiciones para ser pensable, que no son otras que la causalidad como explicación epistemológica y ontológica de *realitas* o del *aliquid* o *non nihil*. Esto es muy importante para completar una reconstrucción de la centralidad de la causalidad en las *Meditationes metafísicas*, así como en la metafísica cartesiana.

¿Los seres humanos siempre podemos evocar las ideas innatas? ¿Qué ocurre con el alma humana en condiciones como la infancia, la enfermedad, el sueño y la locura? El segundo capítulo de esta sección, a cargo de Emanuela Scribano, considera la argumentación cartesiana sobre la falta de autonomía del alma humana con respecto al cuerpo en estas condiciones. En "La banalidad de la locura", Scribano muestra que, para Descartes, estas condiciones imposibilitan la evocación de las ideas innatas y, por tanto, el alma llega a prejuicios y creencias equivocadas. Por ejemplo, confunde las imágenes mentales —sean percepciones sensibles o sueños— con la realidad extramental. Scribano expone que esta problemática no debe de reducirse a la Primera Meditación, sino que debe ser enriquecida con la *Dióptrica* y *La búsqueda de la verdad*. Estos trabajos resultan funda-

mentales en dicho tema, aunque no han sido considerados por los principales filósofos que recientemente han discutido el tema, a saber, Foucault y Derrida.

Por su parte, el capítulo de Zuraya Monroy, titulado "Mecanismo y organismo en la filosofía natural de René Descartes", examina la coherencia de la concepción cartesiana en cuanto a que los procesos biológicos sean únicamente físicos y procura comprender si el organismo humano, para nuestro autor, tiene propiedades peculiares en tanto se trata de un ser que no es meramente corpóreo, sino entremezclado. Descartes ha sido ampliamente criticado por la imposibilidad de reducir la explicación de los procesos vitales —especialmente los humanos— a la figura y el movimiento. Además, el filósofo de la Turena expresó procesos como la nutrición, el crecimiento y la generación, entre otros, a través de términos como "simpatía", "*impetus*" o "lucha".

¿Qué conclusiones se siguen de estas discusiones metafísicas y epistemológicas del dualismo cartesiano para la vida moral y la medicina? Pareciera que hay una brecha insalvable entre unos y otros si se limitara la lectura metafísica al dualismo pensamiento-extensión. Ariela Battán, en su capítulo "Cuerpo y movimiento en *Las pasiones del alma* de René Descartes", presenta una lectura atenuada del dualismo para que éste no sea un obstáculo para la comprensión de la relación entre metafísica, medicina y moral en *Las pasiones del alma*. La autora busca mostrar que esta obra es la culminación necesaria de la investigación metafísica y fisiológica cartesiana, pues presenta la vida moral como la integración de manera armoniosa y organizada de las pasiones, el cuerpo y el alma. Para ello, el trabajo primero considera la definición de las pasiones del alma; segundo, estudia la fisiología de las pasiones y su relación con el movimiento; tercero, contextualiza el *Tratado de las pasiones* en el ámbito conceptual de la unión y, por último, estudia la relación entre moral y preocupaciones fisiológicas en la obra de Descartes.

La tercera sección de este libro estudia las principales controversias que encuentran estas propuestas cartesianas. El primer capítulo de esta sección está a cargo de Joan Lluís Llinàs, con el título "Sobre la correspondencia entre Descartes y el Marqués de Newcastle. La cuestión de la sensación y el pensamiento animal". Este capítulo aborda estas cuestiones a partir de los comentarios que en dos epístolas Descartes hace al Marqués de Newcastle. La primera cuestión es la distinción entre animales y seres humanos respecto a que los primeros no posen alma racional y, en consecuencia, no poseen un pensamiento como el humano. Aunque no se pueda entrar en el corazón de los animales para obtener la certeza de que no po-

seen alma racional, los animales no poseen un lenguaje como el humano, que es el único signo seguro de la existencia de pensamiento interior. Sin embargo, los animales sí poseen sensaciones y pasiones, que pertenecen al ámbito de lo corporal y mecánico. Esto último nos introduce en la segunda cuestión, es decir, en la peculiaridad de la sensación humana. Descartes explica la sensación de forma puramente mecánica, pero a la vez la considera como parte de la mente. Las aparentes incoherencias de este planteamiento han conducido a interpretaciones en el sentido de abandonar el dualismo. Empero, Llinàs sostiene, a modo de hipótesis, una triple dimensión de la sensación humana sin que ello suponga el abandono de la distinción mente-cuerpo: una puramente corporal, otra puramente mental y otra de la unión mente-cuerpo. Finalmente, se apunta que tener en cuenta esta triple dimensión de la sensación es fundamental para abordar adecuadamente la antropología cartesiana.

El siguiente capítulo considera la influencia de la *Dióptrica* cartesiana en el arte anamórfico de Niceron. A cargo de Alejandra Velázquez Zaragoza y titulado "La geometría natural cartesiana y el arte anamórfico de François Niceron. Recepción de la *Dióptrica* por los críticos del sustancialismo", este capítulo estudia la analogía del grabado como pieza clave de la teoría psicológica de la semejanza parcial de la *Dióptrica* cartesiana, para luego mostrar su influencia para la codificación y decodificación de la imagen según las leyes de transformación definidas.

Por su parte, Benedictus de Spinoza recibe una influencia directa de la metafísica cartesiana —por ejemplo, consideremos sus definiciones de sustancia, atributo y modo—, pero también será uno de sus más duros críticos en cuanto a las relaciones entre el alma, el cuerpo y las sensaciones. Desde la perspectiva kantiana, los conceptos de sustancia en Descartes y en Spinoza pretenden ser la condición absoluta de posibilidad para todos los objetos del pensamiento en general. De ser así, los argumentos cartesianos y spinozianos a favor de la existencia de una sustancia cometerían los errores señalados por la dialéctica trascendental kantiana como ideal de la razón pura: estos argumentos aplicarían erróneamente la tercera analogía de la experiencia (simultaneidad-comunidad, interdependencia). El capítulo a cargo de Luis Ramos-Alarcón Marcín, titulado "Representación y sustancia en Descartes y Spinoza. Percepción, idea y representación en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes", defiende que, si bien las definiciones de sustancia en Descartes y Spinoza coinciden, hay una importante diferencia de frente a la crítica kantiana: mientras que el Dios cartesiano como sustancia infinita pensante es trascendente al ser humano (sustancia pensante finita)

que se lo representa, el Dios spinoziano es inmanente al ser humano que lo piensa (modo finito de la única sustancia). Descartes apuesta por la trascendencia de Dios a partir de la afirmación de su causalidad transitiva sobre el mundo extenso, es decir, la actividad que le permitiría crear el mundo y separarse de él. Pero esta afirmación debe apelar a criterios extrafilosóficos para sostener aquel sistema de creencias. Así, en el caso cartesiano la sustancia infinita es trascendente a la concordancia entre una representación y el objeto representado, mientras que en Spinoza la sustancia infinita es inmanente a la misma representación como acto.

Por su parte, Marcos André Gleizer, en su capítulo titulado “Spinoza, expositor y crítico de la argumentación cartesiana del error”, continúa con la crítica spinoziana a la epistemología cartesiana. La reflexión spinoziana sobre el pensamiento de Descartes encuentra en la explicación cartesiana del error un caso privilegiado, ya que esta explicación es tomada por Spinoza como ejemplo paradigmático del tipo error que Descartes comete. Este capítulo examina este caso especial y considera, en primer lugar, la forma en que Spinoza expone, en sus *Principios de la filosofía de Descartes*, la solución cartesiana del problema del error; en segundo lugar, examina la deconstrucción que Spinoza propone en su *Ética*.

Al final de esta obra, el lector encontrará una serie de herramientas útiles para profundizar en los análisis y discusiones entre los comentaristas de Descartes en torno a las relaciones entre cuerpo, alma y sensación: al inicio del libro encontrará una lista de abreviaturas que le permitirán identificar las obras filosóficas más citadas; al final del libro encontrará un índice de autores que le indicará las páginas en que son tratados autores y comentaristas; un índice de conceptos que le permitirá buscar de manera más sencilla aquellos conceptos más tratados en los distintos capítulos del libro y, por último, encontrará una bibliografía especializada.

Esta obra busca ofrecer más herramientas para entablar un diálogo tanto entre los especialistas hispanoamericanos y los franceses sobre Descartes, así como con estudiantes y público en general que se interesen por comprender las fuentes de los conceptos, problemas y argumentos filosóficos que hoy en día dirigen nuestro pensamiento.

Lista de abreviaturas



La abreviatura es puesta en la primera columna, mientras que el título completo en la segunda columna en cursivas, más las indicaciones de partes, capítulos o según sea el caso. Para las traducciones utilizadas, ver la bibliografía al final.

Aristóteles

An. Post.	*Analíticos posteriores.*
Fís.	*Física.*
Met.	*Metafísica.*
Mteor.	*Meteorología.*
PA	*Partes de los animales.*

Descartes

AT VI, 58	Descartes, *Opera*, Adam & Tannery, Libro VI, p. 58.
B Op I	Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso.
CSM I	The Philosophical Writings of Descartes, vol. I.
CSM II	The Philosophical Writings of Descartes, vol. II.
CSMK	The Philosophical Writings of Descartes, vol. III.
Discurso	*Discurso del método.*
HOM	*Tratado del hombre.*
Meditaciones	*Meditaciones metafísicas.*
Principios	*Principios de la filosofía.*
PA I, 26	*Pasiones del alma*, Primera parte, Artículo 26.
Regla XII	*Reglas para la dirección del espíritu*, Regla número XII.

Leibniz

Essais	*Ensayo de Teodicea.*

Platón

Tim	*Timeo.*

Spinoza

CM	*Pensamientos metafísicos.*
E1d3	*Ética*, libro 1, definición 3.
Ep 56, p. 261	*Epistolario*, Carta 56, p. 261 de la ed. de Gebhardt, vol. IV.
KV II, cap. 15	*Tratado breve*, Segunda parte, capítulo 15.
PPC, p. 132	*Principios de la filosofía de Descartes*, p. 132 de la ed. de Gebhardt, vol. I.

I. Metafísica

"La fuerza que tiene el alma para mover al cuerpo": una reconsideración



Denis Kambouchner
Universidad de la Sorbona, París-I
denis.kambouchner@numericable.fr

Abstract: This chapter deals with the relationship between mind and body based on the statements that Descartes makes about the strength of the mind to move the body from his *Treatise on man*. Kambouchner shows that Descartes critic's interprete the mind-body relationship as an efficient causal relation. Although Kambouchner does not question that this would bring insoluble problems for Cartesian philosophy, he proposes an interpretation of the relationship as formal causality.

Retomo aquí una cuestión que he abordado recientemente en colaboración con Frédéric de Buzon, pero que me parece una de las más importantes para la perspectiva que podemos aportar sobre la obra de Descartes; una cuestión conocida, bien identificada, simple de definir, pero también una de las más delicadas. Se trata de conocer aquello que Descartes llama en una serie de textos, comenzando por el *Tratado del hombre* de 1632-1633, como "la fuerza que tiene el alma para mover al cuerpo".

Esta fuerza del alma está presente en el *Tratado del hombre* pero visiblemente ausente en las *Regulae*, aunque en esta obra el espíritu humano está caracterizado como el sujeto o la sede de una cierta fuerza, la "fuerza cognoscente", *vis cognoscens*.[1] En el *Tratado del hombre* esta fuerza es de nuevo evocada de paso a propósito de la pequeña glándula denominada "H" [pineal], que está suspendida al centro del cerebro y por la cual los espíritus animales, que son las "partes más sutiles de la sangre", fluyen sin cesar en sus concavidades. Descartes indica: "Hay dos causas principales,

[1] Regla XII, AT X, 415.

sin contar la fuerza del alma, que pueden hacerla mover así [a la glándula], las señalo a continuación…"[2] Desgraciadamente el *Tratado* concluye, al menos su primera parte, antes de que el autor regrese al tema. En cambio, en la carta a Elisabeth del 21 de mayo de 1643 hará de la noción de esta fuerza del alma una parte o una continuidad de la noción "simple y primitiva" que nosotros tenemos de la unión del alma y el cuerpo:

> Considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas, que son como los originales sobre el patrón, de las cuales nosotros formamos todos nuestros otros conocimientos. Y no hay sino muy pocas de tales nociones; pues, además de las más generales […], nosotros no tenemos, para el cuerpo en particular, más que la noción de extensión, de la cual se siguen aquellas de figura y de movimiento; y para el alma sola, nosotros no tenemos más que la de pensamiento, en la cual están comprendidas las de las percepciones del entendimiento y las de las inclinaciones de la voluntad. Finalmente, para el alma y el cuerpo juntos, nosotros tenemos sólo la noción de su unión, de la cual depende la de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo…[3]

Esta fuerza volverá a ser mencionada dos años y medio más tarde en la carta del 6 de octubre de 1645: "En el hombre, […] el alma […] tiene alguna fuerza para cambiar las impresiones que están en el cerebro".[4] Y las *Pasiones del alma* retomarán el mismo principio: la "fuerza del alma" se menciona en el artículo 36 ("Ejemplo de la manera en que las pasiones son excitadas en el alma"), que está precedido de una enunciación general en el artículo 34: "La pequeña glándula que es el principal asiento del alma está tan suspendida entre las cavidades que contienen los espíritus que puede ser movida por ellos de tantas diversas maneras como hay de cualidades sensibles en los objetos; pero […] ésta puede ser también movida diversamente por el alma". Dejo de lado lo que se sigue de esta frase. Notemos ahora la frecuente intervención de este principio en lo subsecuente de la primera parte del *Tratado*, por ejemplo en el artículo 43: "Cuando queremos imaginar alguna cosa que jamás hemos visto, esta voluntad tiene *la fuerza de hacer* que la glándula se mueva en la manera necesaria para empujar a los espíritus hacia los poros del cerebro por cuya abertura esta cosa puede ser representada". Sin embargo, sabemos que la evocación de esta fuerza les pareció un escándalo a algunos de los primeros lectores de Descartes y a numerosos pensadores de la generación siguiente. Antes de que

[2] HOM, AT XI, 180.
[3] AT III, 665.
[4] AT IV, 310.

Spinoza, sobre la base de la traducción latina de las *Pasiones del alma* (*Passiones animae 1650*), dirigiera al respecto un ataque brutal en el prefacio a la quinta parte de su *Ética* ("Quisiera saber bien cuántos grados de movimiento puede atribuir la mente a esta pequeña glándula pineal", E5pref, etc.), la cuestión fue planteada por Gassendi en las Quintas Objeciones[5] y después con una perfecta nitidez por la princesa Elizabeth, especialmente en su respuesta a Descartes del 20 de junio de 1643:

> Confieso que me será más fácil conceder la materia y la extensión al alma, que [conceder] a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de ser afectada por éste. Pues si lo primero se hiciera por información, haría falta que los espíritus [animales], que hacen el movimiento, fuesen inteligentes; pero usted no otorga esto a nada corporal [puesto que Descartes, permaneciendo fiel a una terminología tradicional, dice: "aquello que llamo aquí espíritus no son sino cuerpos"]. Y en tanto que en sus *Meditaciones metafísicas*, usted muestra la posibilidad de lo segundo, es por tanto muy difícil comprender que un alma, como usted la ha descrito, después de haber tenido la facultad y el hábito de bien razonar, pueda perder todo eso por algunos vapores, y que pudiendo subsistir sin el cuerpo y no teniendo nada en común con él, esté tan regida por él.[6]

Pero Descartes mantuvo este punto (particularmente en el *Tratado* de 1649, de hecho su última obra), sin jamás dar sobre esto, ni a Elisabeth, ni aparentemente a nadie, aquello que podría tomarse como una explicación en buena y debida forma; sin precisar aquello que cambia con la acción del alma en el movimiento o la posición de la glándula pineal. ¿Sería a causa de molestia? No lo creo, ¿o de ligereza? Apenas hay lugar para la ligereza en esos temas. El filósofo tuvo, sin duda, contemplado con sinceridad que la cuestión no se aborda. ¿Pero cómo esta cuestión podría permanecer sin ser revisada?

Aquí hace falta distinguir bien entre la cuestión general de la unión del alma y del cuerpo y las cuestiones particulares ligadas a esta unión. Para la cuestión general (cómo un alma y un cuerpo pueden estar juntos y actuar el uno sobre el otro cuando son dos sustancias tan radicalmente diferentes), el filósofo puede en rigor responder con el puro hecho (la cuestión no admite una solución metafísica, pero "la experiencia aquí es suficiente").[7] Sin embargo, ahí donde cierto modelo explicativo es construido para mostrar cómo funciona esta unión del alma y del cuerpo, es decir,

[5] *Meditaciones*, Quintas Objeciones, VI, IV AT VIII, 341.
[6] AT III, 685.
[7] *Entrevista con Burman*, AT V, 163.

cómo las funciones del alma se enganchan con las del cuerpo y viceversa, nosotros estaremos siempre buscando más detalles, y siempre es difícil decir (como lo hicieron las *Regulae* sobre la base de un esquematismo asumido): "*Aquí se muestra cómo se deben pensar las cosas de manera general, pero yo no puedo describirlas más allá de eso*". La cuestión es entonces, más que explicar la fuerza del alma, determinar aquello que puede ser investigado en este tema y aquello que legítimamente puede ser satisfecho. En esta ruta se debe valorar una interpretación como la de Leibniz, para quien el asunto no es que el alma imprima a la pequeña glándula un cierto movimiento, sino solamente que ella cambie su dirección.[8] Sobre este tema propondré varias anotaciones.

1. La fuerza como poder casual

Descartes habla siempre de la "fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo" en un modo muy objetivo y casi fisicalista. En la carta a Elisabeth del 21 de mayo de 1643 dice que "la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo" es de hecho puesta en el mismo plano que la fuerza que tiene el cuerpo "para actuar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones".[9] En la carta del 6 de octubre de 1645 leemos también que el alma tiene "alguna fuerza para cambiar las impresiones que están en el cerebro, *como recíprocamente esas impresiones son la fuerza que excita en el alma* pensamientos que no dependen de su voluntad".[10]

Se trata entonces de una fuerza recíproca a la cual hace falta reconocer un carácter estructural: la unión del alma y del cuerpo no significará propiamente nada si el alma y el cuerpo no tienen "alguna fuerza para" provocarse entre sí ciertas modificaciones. La expresión "tener alguna fuerza para…" debe de hecho ser separada de la representación de una intención; así la encontramos en un contexto puramente físico, en la Segunda parte de los *Principios de la filosofía*, artículo 43: "Un cuerpo que está junto a otro cuerpo *tiene alguna fuerza para* impedir que de él no sea separado; […] y cuando está de él separado, tiene alguna fuerza para impedir que no le sea juntado, y también […], cuando él está en reposo, tiene la fuerza

[8] Ver específicamente la carta de Leibniz a Arnauld del 30 de abril de 1687; *Essais de Théodice*, §60.
[9] AT III, 665.
[10] AT IV, 310.

para permanecer en ese reposo y para resistir a todo aquello que pudiera hacerlo cambiar".

En suma, reducido a su significado más simple (y el más importante), la expresión "A tiene alguna fuerza para actuar sobre B", quiere decir solamente que existe una relación regular entre ciertas modificaciones de A y ciertas modificaciones de B; esta relación es tal que hay un sentido para designar la modificación de A en ella misma como la causa principal de ciertas modificaciones en B. La "fuerza" de A es cuantificable si y solamente si es cuantificable la modificación inducida en B. De otra manera, ésta se reduce a una simple propiedad causal (así como la "fuerza que tiene la sal para evitar que las cosas se corrompan").[11] En relación con esto, *fuerza*, *poder*, *virtud*, son términos ampliamente equivalentes.

2. Fuerza del alma y fuerza del objeto

La expresión: "fuerza del alma" es muy escasa en el corpus cartesiano. Ella aparece fugazmente en *El hombre,* y dos veces solamente en *Las pasiones del alma*, una en el artículo 36 y la otra en el título del artículo 49. En el contexto de *Las pasiones del alma*, donde se trata de la relación del alma y las pasiones, esta noción de "fuerza del alma" incluye una dimensión moral bastante marcada que no tiene en *El tratado del hombre*. Esta dimensión, que aparece en latín como *fortitudo* o *robur*,[12] en lugar de *vis*, claramente es un aspecto a tomar en cuenta, pero que no hace sino añadirse en ciertos casos a la dimensión puramente objetiva y funcional (con la cual la palabra *force* corresponderá al latín *vis* y no a *fortitudo*).

En cuanto al ejercicio de una cierta *vis* por el alma, podemos hablar cada vez de una cierta intención o determinación de la voluntad que induce o parece inducir en el cuerpo un cierto movimiento o un proceso físico específico. Éste es el caso del movimiento voluntario en la lucha del alma contra una pasión presente, pero también en el modo voluntario de la imaginación y del recuerdo. En este último caso, el proceso físico es puramente interno al cerebro; pero en cualquier caso, el hecho decisivo es un cierto movimiento de la glándula pineal que es el "principal asiento del alma".

[11] En epístola de Descartes a Pollot, abril o mayo de 1638, AT II, 44.

[12] Ésta es la palabra elegida por el traductor de las *Pasiones del alma* en latín (*Passiones animae,* Ámsterdam, 1650), Samuel Desmarets, para la "*l force de l'âme*" del artículo 36.

Este movimiento es el que tenemos que discutir, porque es la única causa del escándalo. Lo que ha conmocionado a muchos lectores de Descartes es que el alma haya recibido el poder de hacer que la glándula, en medio del cerebro, se incline hacia un lado determinado, a fin de inducir un movimiento específico o inaugurar un determinado proceso, con un resultado específico en el cuerpo, o fuera de él, o posiblemente en el alma misma (en sus propias percepciones). En el artículo 47 de las *Pasiones*, Descartes llega a decir: "La pequeña glándula que se encuentra en el centro del cerebro puede ser empujada de un lado por el alma y por el otro por los espíritus animales, que no son sino cuerpos [...], a menudo sucede que estos dos impulsos son contrarios, y que el más fuerte impide el efecto del otro". Entonces podemos hablar de una especie de batalla "entre el esfuerzo por el cual los espíritus empujan a la glándula para causar en el alma el deseo de alguna cosa, y aquel en el que el alma lo rechaza por la voluntad que tiene para huir de esa misma cosa".

Encontramos en esto un lenguaje realmente sorprendente, que conduce efectivamente a atribuir al alma, a título directo, un cierto esfuerzo que se supone como cuantificable (más fuerte o más débil que el esfuerzo físico que los espíritus animales ejercen en la glándula).

Sin embargo, hace falta equilibrar o matizar esta versión del fenómeno con lo que leemos un poco más adelante, en el artículo 44: "No siempre es la voluntad de excitar en nosotros algún movimiento, o algún otro efecto, lo que nos puede hacer excitar [los movimientos], *pues esto depende de cómo la naturaleza o el hábito han unido de diversas maneras cada movimiento de la glándula con cada pensamiento*". Aquí vemos que el alma nunca aplica directamente una cierta fuerza o algún "esfuerzo" a la pequeña glándula. *La fuerza aplicada a la glándula pertenece más bien al objeto de su pensamiento*. Este esquema lo hemos encontrado también un poco más lejos en el artículo 47, en un pasaje que considero absolutamente esencial. ¿Qué ocurre, de hecho, cuando el alma comienza a combatir una pasión presente?

> En cuanto la voluntad no tiene el poder para excitar directamente las pasiones, como ya se ha dicho, se ve obligada a utilizar el ingenio y a concentrarse en examinar sucesivamente diversas de éstas [pasiones], si sucede que alguna tenga la fuerza para cambiar por un momento el curso de los espíritus [animales], puede ocurrir que la siguiente no la tenga, y que aquellos la retomen inmediatamente después, debido a que la disposición que la ha precedido en los nervios, en el corazón y en la sangre no ha cambiado: aquello es lo que hace que el alma se sienta empujada casi simultáneamente a desear y no desear una misma cosa.

La acción del alma sobre el curso de los espíritus animales no sólo implica la formación de una cierta voluntad o volición: implica, y sobre todo, apela a la imaginación, que es la única cosa capaz de actuar de manera directa sobre los espíritus. Aquí la formación de una impresión o imagen en el cerebro es el fenómeno o el factor decisivo, no un movimiento considerado simplemente como tal. Y no hay indicios de que esta condición admita excepciones.

3. La fuerza del alma, imaginación, hábito

Si toda la fuerza del alma hacia el cuerpo requiere siempre —en la situación que se trate— de un acto de imaginación (con su dimensión física y su realidad cerebral), esta imaginación no está ciertamente formada sin cierta voluntad; pero aquí hay otro factor importante a considerar, a saber, la costumbre o hábito. ¿En qué casos el alma va a tener la mejor oportunidad de conseguir el resultado buscado, es decir, para desactivar o neutralizar la pasión no deseada? Sin duda hay que decir: cuanto más familiar sea la idea, la concepción o la representación que ésta opone a esta pasión, entonces mayores serán sus posibilidades de vencerla. La fuerza de la idea es la fuerza de una cierta convicción que, en tanto tal, es necesario que haya sido cultivada y nutrida por el espíritu. Es la fuerza del hábito. Se podría decir, en el lenguaje de Spinoza, que las ideas más poderosas son las que ocupan el lugar más grande en el espíritu.

Esto es lo que sin duda Descartes tiene en mente en el artículo 48, cuando habla de "juicios firmes y decididos en cuanto al conocimiento del bien y del mal" a partir de los cuales las almas más fuertes han resuelto conducir las acciones de sus vidas. Si estos juicios constituyen "las propias armas" de la voluntad, es precisamente porque el espíritu se las representa —sin importar cuál sea aquí la parte de la naturaleza— y las reconoce como suyas por *repetición*. Y eso no es totalmente propio de las almas más fuertes: aquellas que son de condición mediana (artículo 49), por lo general también se conducen a partir de ciertos juicios, incluso si éstos les han sido dictados desde el inicio por ciertas pasiones.

Pero aquí el punto principal es el siguiente: el hábito no se puede formar en el alma sin serlo también en el cerebro. Por supuesto, en los juicios sobre el bien y el mal entra en una parte del entendimiento puro; pero la materia de aquellos juicios está lejos de ser puramente intelectual, e incluso si las cosas de que se trata en ellos no son directamente objetos

imaginativos, éstos son imposibles de separar de la experiencia de ciertas emociones, y éstas se prestan por excelencia a una representación simbólica (creo de cualquier forma que las dos condiciones están relacionadas). Por lo tanto, las concepciones en cuestión no pueden tener un lugar tal en el pensamiento sin que ciertas imaginaciones correspondientes sean firmemente establecidas en el cerebro.

Aquí nos encontramos con lo que Descartes llama en las *Pasiones del alma* la "disposición del cerebro"; es decir, el sistema de conexiones virtuales que hace que una cierta impresión de los sentidos despierte cierta representación y que se encuentra seguida de cierta reacción motriz. La pregunta es: ¿existe una relación, y cuál, entre la fuerza del alma y aquella "disposición del cerebro"?

Leemos sobre esto en el artículo 36, con el ejemplo de un animal cuya aparición inesperada causa una pasión violenta:

> Si [la figura del animal] es muy extraña y muy terrible, ésta excita en el alma la pasión del miedo, y luego la de valor o de terror, *según los diversos temperamentos del cuerpo o la fuerza del alma*, y según lo que anteriormente se haya asegurado para la defensa o para la huída contra las cosas dañinas de las cuales la impresión presente ha dado cuenta. *Pues ésta hace que el cerebro esté de tal forma dispuesto en algunos hombres*, que los espíritus [animales] se conducen desde ahí con esa disposición, etc. [El subrayado es mío.]

¿Qué hace exactamente que el cerebro se disponga de tal manera? El texto de Descartes no es del todo claro, debido a una desafortunada repetición ("ésta excita… pues ésta hace…", "*cela excite… car cela rend…*"). Pero, en el fondo, no puede haber ninguna duda: aquello que dispone de tal o cual manera, no es la figura del animal, sino el conjunto de todos los factores anteriores que deben entrar en juego aquí. Leemos un poco más adelante (artículo 39): "La misma impresión que la presencia de un objeto espantoso hace sobre la glándula, y que provoca el miedo en algunos hombres, puede suscitar en otros el valor y la audacia: *la razón de esto es que no todos los cerebros están dispuestos de la misma manera*, y que el mismo movimiento de la glándula que en algunos excita el miedo, en otros hace que los espíritus entren en los poros del cerebro que los conducen [...]".

En estas condiciones, ¿la "fuerza del alma" puede ser un factor independiente? Más bien, creo que esto es un factor integrado en la "disposición del cerebro"; es decir, en general la acción del alma tiende hacia los límites de esta disposición. Esto es lo mismo que decir que esta acción suele ser muy habitual, con las excepciones que estarán, por supuesto, sujetas a discu-

sión: en esos casos excepcionales, en efecto, el espíritu se libera de su propia costumbre, o bien el cuerpo se encuentra en una disposición no ordinaria, ¿pero acaso las circunstancias particulares hacen que la reproducción de un hábito sea imposible?

4. El hecho del alma y el hecho del cuerpo

Esta proposición parece sin embargo implicar un cierto riesgo: aquel de disolver completamente la acción de alma en una cierta economía del comportamiento. ¿Podría ser que lo voluntario, en Descartes, se resuelva en lo habitual y que aquello a lo que el alma tiende o aquello que ella intenta hacer prevalecer en tal o cual "encuentro" esté integralmente predeterminado en la constitución del compuesto?

Podemos evocar para esto un texto destacado, que fue planteado por Desmond Clarke,[13] y que Frédéric de Buzon ha tratado recientemente en nuestro artículo común sobre "El alma con el cuerpo".[14] Se trata del prefacio del tratado inacabado de 1648, *La descripción del cuerpo humano*,[15] texto que se centra en primer lugar en los movimientos involuntarios en tanto que éstos marcan los límites de la efectividad del alma. Descartes escribe ahí:

> Nosotros podemos ver […] que cuando algunas partes de nuestro cuerpo son ofendidas, por ejemplo, cuando un nervio es presionado, aquello hace que éstas no obedezcan más a nuestra voluntad, aunque ellas tuvieran la costumbre, y lo mismo que ellas tengan con frecuencia movimientos de convulsión, que le son contrarios. Esto muestra que el alma no puede excitar movimiento alguno en el cuerpo a no ser que todos los órganos corporales que son requeridos para este movimiento estén bien dispuestos. Pero que, al contrario, cuando el cuerpo tiene todos sus órganos dispuestos para algún movimiento, no hay necesidad del alma para producirlo.

No hay nada en ese pasaje que no sea consistente con otros desarrollos de Descartes, y nos dice mucho sobre esto en lo que agrega: "y por consecuencia, todos los movimientos que nosotros no experimentamos depender de nuestro pensamiento, no deben ser atribuidos al alma, sino a la sola disposición de los órganos".

[13] Desmond Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, p. 137.

[14] F. de Buzon y D. Kambouchner, *L'âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions*, en F. de Buzon, É. Cassan y D. Kambouchner, eds., *Lectures de Descartes*, pp. 279-328.

[15] AT XI, 224-225.

Pero hay una proposición mucho más asombrosa: "y aunque los movimientos que llamamos voluntarios proceden principalmente de esta disposición de los órganos, debido a que éstos no pueden ser excitados sin alguna voluntad que nosotros tengamos, es el alma quien los determina". ¿Que hay aquí de sorprendente? Una suerte de inversión de la primacía causal. Los movimientos que llamamos voluntarios, dice Descartes, no pueden ser ejercitados sin una cierta disposición de los órganos. Sin duda, pero "aquello sin lo cual" no es suficiente, en un principio, para designar esta disposición como la *causa principal* de aquellos movimientos. Es claro ahí el paso que Descartes da: esos movimientos, dice todavía, "proceden principalmente" de esta disposición, y el alma (que creíamos ser, con su voluntad, su causa principal, o al menos la más elevada) no hace sino "determinarlos". "La disposición de los órganos", escribe Frédéric de Buzon en nuestro artículo común, "es una condición necesaria [de estos movimientos], pero ella parece ser también una condición cuasi suficiente".[16] ¿Por qué Descartes va a presentar las cosas así? No tengo una respuesta precisa, pero nada indica que aquello que vale aquí por los movimientos simples y caracterizados (por ejemplo, levantar el brazo) no deba valer igualmente para toda la acción que el alma quiera inducir en el cuerpo; y esto incluye la extinción de una pasión determinada.

¿Que quiere decir entonces que el alma "determina" esos movimientos? Sólo hay dos respuestas a esta pregunta: o bien el alma elige entre posibles fisiologías, o bien elige entre dos tendencias predeterminadas en el cuerpo; ella ejercería entonces sobre el cuerpo una acción tan pequeña como se quiera, pero dado que sabemos que en Descartes una pequeña acción en un sistema mecánico —por ejemplo en la distribución cerebral de los espíritus animales— puede cambiar mucho el efecto global; o bien el alma se contenta de elegir por ella misma o por el compuesto, en un simple pensamiento de asentimiento o de autentificación, aquello que en un momento da la tendencia prevaleciente en el cuerpo (el cerebro incluido por supuesto) o el objeto de esta tendencia.

La primera hipótesis es aquella que privilegia nuestro estudio reciente (aquella que Frédéric de Buzon, quien tenía la responsabilidad de esa sección, ha privilegiado); ésta es consistente con ciertos esquemas cartesianos (notablemente el sistema hidráulico y la fuente del *Tratado del hombre*) y tiene la ventaja de reducir la realidad física de la fuerza del alma a una cantidad infinitesimal. Sin embargo, tiene el inconveniente de dejar subsistir el principio de esta cantidad física, en condiciones fisiológicas poco claras.

[16] *Ibid.*, p. 312.

En cuanto a la segunda hipótesis, ésta tiene la ventaja de hacer desaparecer el problema físico, pero ella le quita al alma toda la acción verdadera sobre el cuerpo, y esto, según un esquema menos ocasionalista que paralelista o de armonía preestablecida; esta hipótesis da al verbo "determinar" un sentido excepcionalmente débil (en el contexto cartesiano), y ella deja paradójicamente subsistir (siempre que la propuesta cartesiana pueda aquí extenderse) el problema del combate contra la pasión presente, esta vez con el principio de una disposición de órganos que contraría otra disposición.

5. Todo esto es muy complicado: entonces, ¿hemos sido lanzados al mar cuando pensábamos tocar puerto?

Nosotros debemos, creo, convenir en la idea principal de lo que aquí precede (y de nuestro estudio reciente), a saber, que la acción del alma en el cuerpo consiste exclusivamente, en términos inmediatos, en un acto de imaginación. Cuando el alma imagina alguna cosa, una imagen se forma en la péquela glándula, y también en aquello que Descartes llama la "superficie interior del cerebro" (las paredes de las concavidades ventriculares). Una precisión sobre este tema: la formación de una imagen en el cerebro puede decirse que cambia el movimiento de la glándula en la medida en que la imagen no se forma sin que se abran ciertos poros de la superficie interior del cerebro, en los cuales entran una cierta cantidad de espíritus animales. Según el *Tratado del hombre*, la apertura de estos poros en cierta parte del cerebro crea el flujo de estos espíritus y estimula, por consecuencia, la pequeña glándula del lado en cuestión; dicho de otra manera, hace que ésta se incline. Si existe un conflicto de imaginaciones, esto tendrá de entrada una dimensión topográfica. (La expresión del artículo 47 de *Las pasiones* es sobre este punto muy corta.)

¿Qué decir entonces sobre el proceso o sobre el evento cerebral inmediatamente ligado al acto de imaginar? Para responder a la expresión del prefacio de la *Descripción del cuerpo humano*, ¿será el cuerpo (con la disposición del cerebro) o el alma (con su voluntad) del que depende principalmente?

Pienso que es necesario renunciar a responder esta cuestión. Los elementos de esta imaginación deben claramente estar presentes en el cerebro, ¿pero el esfuerzo por imaginar puede centrarse sobre el cuerpo mismo? Esto se deja concebir difícilmente, en tanto que el cerebro cartesiano es un órgano esencialmente conservador (y no un órgano de cómputo). En realidad, salvo en los casos más simples de la sensación y del recuerdo, nosotros

no sabemos por completo cómo una imagen se forma en el cerebro cartesiano. Ahora, si nosotros le dejamos al alma el estatuto de *causa principal* de esta imaginación, ¿cómo se debe entender esto? Un punto es cierto: el alma no puede ser llamada causa *motriz* de aquel movimiento del cerebro en el cual consiste la formación de la imagen considerada; y si ella puede ser su causa *eficiente*, ciertamente esto no será *según un régimen mecánico de la eficiencia*. Así, en relación con esta imagen, no sería apropiado estimar, en términos clásicos, que algún pensamiento tiene la condición de causa *formal*: ella define aquello que se trata de representar bajo el modo de la imaginación. Y así, se podría decir que en la materia *la causa formal tiene el lugar de la causa eficiente*.

Este lenguaje tiene otra ejemplificación en Descartes: es el que emplean las *Respuestas a las Cuartas Objeciones* para decir de qué manera Dios puede ser llamado causa de su propia existencia (Dios existe en virtud de su esencia; es de alguna manera por la fuerza de su esencia que existe eternamente).[17] ¿La "fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo" ofrece entonces una analogía rudimentaria con el poder de existencia del propio Dios? Podemos dudar que ésta sea metafísicamente una buena pista. Pero tanto en un caso como en el otro, hace falta resolver en términos conceptuales que el hecho filosófico no podrá ser adecuadamente apresado; sólo puede ser aproximado.

Traducción: Rogelio Laguna

[17] Ver AT VII, 243; AT IX, 188.

La distinción y la unión del alma y del cuerpo: ¿una es más cartesiana que otra?

@

Pierre Guenancia
Universidad de Bourgogne
pierre.guenancia@u-bourgogne.fr

Abstract: This chapter addresses the mind-body relation from a phenomenological perspective. This interaction can be understood as the action of the mind on the body or the action of the body on the mind. Voluntary movements are part of the first type of action; while emotions, passions and feelings are part of the second. Given a phenomenological approach, the author recognizes that the union of the mind and the body is an everyday experience common to all human beings, not something typical of Cartesianism. However, how is it possible for two really different substances to communicate? Descartes does not accommodate his philosophical thesis to the facts, but recognizes the problem and seeks to solve it from his own thesis. The author claims that we can speak of an extension of the mind through which the mind-body relationship is given.

Partamos de una afirmación de M. Merleau Ponty:

> Sobre todos esos temas [se refiere a los temas relativos a la unión del alma y del cuerpo: "esta dimensión del compuesto del alma y del cuerpo, del mundo existente, del Ser abismal que Descartes ha abierto y al mismo tiempo cerrado", pp. 57-58], nosotros estamos descalificados por posición. Tal es ese secreto de equilibrio cartesiano: una metafísica que nos da razones decisivas para no hacer más metafísica, que valida nuestras evidencias limitándolas, que abre nuestro pensamiento sin desgarrarlo. Secreto perdido y, al parecer, para siempre.[1]

[1] M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, p. 56.

Recordemos también los términos bien conocidos de la carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643: "yo no he usado jamás más que pocas horas [...] al año, en los pensamientos que ocupan al entendimiento solo [esto es, a la metafísica], he dado todo el resto de mi tiempo al relajamiento de los sentidos y al reposo del espíritu".[2] La unión del alma y del cuerpo, la vida del hombre en el mundo y las inclinaciones naturales no permiten la especulación metafísica; ellas indican otra dirección del espíritu que aquella del estudio y de la meditación, otro destino del hombre. El concepto de filosofía no tiene en este orden de cosas la misma significación que aquel que debe tener en la metafísica, la de la ciencia más cierta que ninguna otra. En este sentido, la filosofía debe entregarse a la búsqueda de una filosofía útil para los hombres, una filosofía "más práctica que especulativa", según los términos bien conocidos de la sexta parte del *Discurso*.

Finalidad y naturaleza: el concepto de naturaleza de la Sexta Meditación es muy diferente de aquél de la física y la metafísica (cosa extensa, materia y movimiento). La naturaleza enseña; los movimientos de los espíritus animales señalan las cosas a buscar y a rechazar; estas cosas corporales son ligadas al hombre mientras que la extensión es, al contrario, de naturaleza radicalmente diferente del espíritu que la conoce. En la unión, sin embargo, el sujeto del conocimiento está muy ligado al objeto por el cual podría hacer de ésta un objeto distinto. De ahí la referencia a la vida, a los sentidos, al hombre común que no es un sabio: comprender la unión es experimentarla en sí, experimentar la buena correspondencia entre el cuerpo y el espíritu, esta comprensión es también aquella de la finalidad de la unión. No es por tanto un concepto sino una experiencia (como aquella de la libertad, salvo que la libertad es una noción muy clara): la certeza de ser un solo hombre, con el espíritu y cuerpo confundidos, se manifiesta por una propensión, una inclinación, y no por una idea clara y distinta (aunque ella sea claramente conocida). Este problema se puede llevar a aquel de la relación entre el cuerpo *res extensa* y el cuerpo humano, uno e indivisible como el alma: de un lado el conocimiento de la máquina (el cadáver de la Segunda Meditación); del otro lado, la experiencia de sentimientos de placer, de dolor (el alma no está sólo en la máquina como un piloto en su navío).

En otros términos: el cuerpo máquina es múltiple, el cuerpo humano es uno. El punto de vista de la unión es el de la unidad. Aquí la cuestión principal es la del uso; esta cuestión es propia de la unión y de todo lo relacionado con ésta; esta preocupación la distingue de todas las otras: uso de las pasiones (natural y voluntario), uso del libre albedrío, así como uso de la

[2] AT III, 692.

vida (el terreno de comprensión de la unión). ¿Esta cuestión del uso tendría un sentido en el marco de la distinción? El uso implica el fin (instituido por la naturaleza o por los hombres) y esto permitirá explicar que la unión se comprende en la práctica y no por una mirada del entendimiento. La finalidad no se concibe como nosotros conocemos la propiedad de una sustancia. Es del orden de una inclinación.

Hace falta preguntarnos entonces aquello que el pensamiento de ver y de sentir no puede comprender, aquello que incluso no puede percibir: esto no es el fenómeno (que es interno) sino su exterioridad en relación conmigo: yo puedo considerar este pensamiento como mío, de la misma manera que el cuerpo es mío (yo estoy ligado a él, esto es la unión), pero este pensamiento no viene de mí y no depende de mí: es contra mi expectativa que yo tomo conciencia de él. El placer y el dolor, por ejemplo, irrumpen en la esfera del *cogito*, aún si éstos son modos del pensamiento. Para comprenderlos hace falta que yo salga de esa esfera del pensamiento, aquello que no es, en todo rigor, posible. Pero debo reconocer la presencia en mí, y aún en lo más íntimo de mí, de alguna cosa que no viene del pensamiento sino que viene al pensamiento desde una exterioridad irrecusable. En este sentido, mi cuerpo aporta en todo momento la prueba de su exterioridad por la relación conmigo; algunas veces esta exterioridad está más presente y es más íntima que el yo mismo, como en el placer y en el dolor. ¿Acaso la intimidad de estar ligado a mi cuerpo en el dolor (que hace que yo no esté alojado en mi cuerpo solamente como un piloto en su navío), no es la conciencia de una exterioridad de la cual yo no me puedo separar? ¿Acaso la unión no es la conciencia de la imposibilidad de separarse de este cuerpo experimentado como mío, pero también como no mío, como otro que yo, y entonces como exterior a mí, a mi alma? En la unión, el alma permanece distinta del cuerpo del cual ella no está separada. No puede ser dicho que forme con él un solo todo o una sola pieza, ¿o cómo se hablaría de composición? (Nosotros somos de tal manera compuestos, dice Descartes, que aquello que nos ha gustado ayer no nos gusta más hoy.) La unidad del alma (ella no tiene partes, es siempre la misma y es una pura sustancia) no implica la homogeneidad de todo aquello que mi alma forme con mi cuerpo. Si el alma experimenta en la unión el hecho de depender del cuerpo al cual está unida, entonces comprende al cuerpo como distinta de ella, como alguna cosa exterior pero inseparable de ella. Estas dos ideas (que pueden efectivamente parecer contrarias, al menos) forman la unión: la inseparabilidad de dos cosas que, sin embargo, son distintas.

Es por mi cuerpo (placer y dolor) que estoy ligado al mundo, es decir, a otros cuerpos, y esta ligazón es imposible de deshacer. Puesto que el alma en tanto que tal permanece siempre con el poder de distanciarse, con la mirada que le permite considerar a la exterioridad como tal, y no como también mía. Esto es esencialmente un poder de negación: el pensamiento de ver no es el ver mismo, es lo inmediato de un contenido exterior que se impone a mi ojo. La visión pura, cortada de su origen, del momento en donde ella aparece, de su diferencia con otros contenidos, de todo aquello que localiza la percepción y la hace depender de otra cosa que de mí. Estar unida a un cuerpo la vuelve a situar en un punto del cuerpo (de donde se explica el privilegio epistemológico del dolor, puesto que el alma está ahí donde siente un dolor, es decir, se localiza en un punto o región del cuerpo). Es en este sentido en que debe entenderse la incitación de Descartes a atribuir una especie de extensión al alma (ver la carta citada más arriba), puesto que el alma se concibe como unida a un cuerpo, pero nada le sería más extraño a la naturaleza del alma que la extensión, la divisibilidad, las *partes extras partes*, pues ella es toda de una pieza, indivisible, incluso cuando quiere y tiene apetitos.

¿Qué quiere decir ser extenso para el alma? Es claro que no se trata de que el alma sea el cuerpo, o la piel o alguna otra reducción materialista. Más bien, en la unión el alma no puede ser completamente ella misma, ella es otra cosa que ella misma, ella está ligada íntimamente a alguna cosa que no es ella. En la unión el cuerpo permanece entonces distinto al alma, si no ¿de qué manera se hablaría de unión? ¿Sería la unión de qué con qué? El reverso del sentimiento de estar unido con un cuerpo y de no formar un todo con él, es la conciencia de no reconciliar ese cuerpo y el yo, que lo considera justamente como su cuerpo. La unión no elimina las dos ideas distintas del alma y del cuerpo, no hace de ellas una sola idea, pero consiste en unir esas dos sustancias de tal suerte que la una actúa sobre la otra y recíprocamente. La experiencia de la unión es entonces la de la interacción de dos sustancias: la acción del alma sobre el cuerpo (los movimientos voluntarios) y la acción del cuerpo sobre el alma (las emociones, pasiones y sentimientos). Pero para comprender la unión hace falta comenzar por hacer la distinción entre el alma y el cuerpo, aquello que hace largamente Descartes al inicio de su tratado *Las pasiones del alma*.

La distinción real entre el alma y el cuerpo es una adquisición fundamental de la filosofía cartesiana: nadie antes que yo, dice Descartes, ha mostrado que el alma y el cuerpo son sustancias radicalmente distintas la una de la otra, o que la distinción del alma y del cuerpo es una distinción *real*. ¿Pero

qué hay de la unión? ¿Podemos decir que es una aportación propia de Descartes al igual que la distinción sustancial? Es claro que no, puesto que ésta es un hecho de la experiencia común, es decir, que cada quien lo sabe por el puro hecho de vivir.[3] Pero Descartes integra este agregado no cartesiano en el cartesianismo y lo hace uno de los pilares de su filosofía. La fuerza de esta filosofía consiste en poder, sin dejar de ser filosofía, integrar a ella hechos que no ha constituido ella misma como la unión del alma y del cuerpo. En eso ella se comunica con el sentido común y, tal vez, también sea discutida y criticada por él. Su filosofía no forma un sistema cerrado, regido por una lógica solamente interna a ese sistema. Se expone a los argumentos que le pueden cuestionar y no cambia la naturaleza de los hechos a fin de poderlos acomodar a un sistema ya montado; reconoce los hechos y la dificultad de conciliarlos con aquello que ha demostrado con certeza.

La tesis de la unión no tiene nada de específicamente cartesiano. La explicación "técnica" de la manera en la que el alma y el cuerpo se comunican integra adecuadamente los conceptos de la física cartesiana. Empero proviene del sentido común —y no de Descartes en particular— la tesis de que el alma actúa sobre el cuerpo para los movimientos voluntarios y de que el cuerpo actúa sobre el alma produciendo en ella sentimientos, pasiones y emociones. El pensador no explica en otro sitio cómo es posible conceptualmente que el alma y el cuerpo —dos sustancias contrarias— pueden actuar una sobre otra, aunque explica cómo esto puede hacerse materialmente, por la sola naturaleza del cuerpo. Bajo el entendimiento de que Descartes tiene a la unión por real se vuelve inútil la cuestión de su condición de posibilidad. La unión es posible puesto que es real, efectiva e indubitable.

Ésta no es una doctrina específicamente cartesiana (como lo es la tesis de la distinción real, que no faltó en atraer múltiples objeciones por parte de sus contemporáneos, lo que no es el caso de la tesis de la unión puesto que, a ojos de todos, Descartes recurría al sentido común). Pero esto claramente no significa que no sea importante en la filosofía cartesiana, ni que ella no tenga un lugar central y que en último término sea cartesiana. Pero sólo lo es en la medida en que complementa la tesis de la distinción, que no es rebasada por la unión sino más bien regionalizada, circunscrita al dominio de las ideas claras y distintas.

Como una cosa simple que piensa, ¿el espíritu puede tener otras ideas que las ideas claras y distintas? Ciertamente también tiene ideas confusas

[3] "Esta estrecha relación del espíritu y del cuerpo que experimentamos todos los días, es la causa de que no encontremos con facilidad, y sin una profunda meditación, la distinción real que hay entre uno y el otro". *Meditaciones*, Respuestas a las Cuartas Objeciones, AT IX, 177.

(como las ideas de cualidades sensibles); pero como se abstiene de relacionarlas con cosas exteriores a él, estas ideas pueden también ser consideradas como distintas, en tanto que son solamente ideas; es decir, modos del pensamiento. Tenemos entonces de un lado las cosas exteriores consideradas como cuerpos materiales, independientemente del hecho de saber si ellas existen o no (la distinción sustancial no puede fundar la existencia de las cosas corporales); y, del otro lado, el espíritu (¿los espíritus? Esto está en cuestión) como cosa que piensa; es decir, que tiene en él las ideas de todas las cosas como puros *noemas*. De un lado los cuerpos caracterizados por sus propias propiedades geométricas; del otro, el espíritu como lugar de las ideas. Y aunque, por consiguiente, lo reconocemos como extendido por todo el cuerpo y que él compone un solo todo con él, no deja de haber un miedo, por así decirlo, de revolver la constitución propia de cada uno de ellos: el espíritu se materializa (pero no se encarna), el cuerpo deviene humano, es decir, sensible, uno, mío. El espíritu no es definido más por la negación de las propiedades que caracterizan al cuerpo, puesto que está de alguna manera a través del cuerpo entero. El dolor y el placer localizan al espíritu que está ahí donde está la afección o allí donde está el placer. No hay más distancia hacia el cuerpo en la cual se enumeren las propiedades como si se observaran de fuera ("toda esta máquina compuesta de huesos y de carne, de tal manera que parece un cadáver", según la expresión de la Segunda Meditación).[4]

Es este cuerpo el que experimenta sentimientos. Aquellos son el lazo que vincula el continente cuerpo con el continente espíritu, que dejan de ser insulares. Aunque esto no quiere decir que deje de haber ideas claras y distintas y solamente ideas oscuras y confusas, significa solamente que al lado de las primeras, que permanecen válidas y presentes al espíritu, hay a partir de ahora ideas pensadas como irreductiblemente oscuras y confusas, ideas de las cuales su estatus ontológico (y no solamente psicológico) proviene de las realidades oscuras y confusas. ¿Bajo qué carácter las reconocemos? En la experiencia que hace el espíritu de no poder mantenerlas a distancia de él. El pensamiento de ver o de sentir no implica la existencia de un cuerpo: yo no sé si tengo ojos, manos, pero yo pienso que veo y que toco cosas. Yo puedo negar la existencia de este cuerpo, estos órganos, pero yo no puedo negar el pensamiento de ver o de sentir, pues son parte de mí, de mi espíritu.

[4] AT IX-1, 20.

¿Pero sentir o imaginar no es aplicar el espíritu a alguna cosa diferente de él y descubrir en esta diferencia o en la exterioridad de esos sentimientos del pensamiento la existencia de un cuerpo al cual yo estoy ligado precisamente porque esos sentimientos desbordan el pensamiento de ver y de sentir? ¿Será que estos pensamientos agregan alguna cosa al simple pensamiento o a los solos contenidos noemáticos de las ideas,[5] a saber, la presencia sentida de un cuerpo que el espíritu no puede separar de él, de un cuerpo con el cual compone un todo, en lugar de ser un todo por sí mismo?

Aquello que vuelve esos sentimientos oscuros y confusos (el placer, el dolor, pero también el hambre o la sed) es la imposibilidad de traer al interior de ellos mismos una línea de demarcación entre aquello que está en relación con el cuerpo y lo que está en relación con el espíritu. Un análisis que intente la descomposición de esos sentimientos a fin de lograr aislar los elementos simples que los componen sería aquí un contrasentido. No hay naturalezas aun más simples de las cuales esté compuesta la naturaleza de los sentimientos. De ahí la tentación (puede ser sobre todo la preocupación de la simetría con las otras naturalezas simples corporales o intelectuales) de hacer de esas naturalezas compuestas que son los sentimientos la noción primitiva de la unión del alma y del cuerpo.

Todo sentimiento en cuanto modo del pensamiento (pues yo no podría sentir sin el alma y es ella misma la que siente y la que ve) no es sólo un modo del pensamiento, sino alguna cosa que el pensamiento en tanto que es sólo pensamiento recibe como si proviniera de más allá que él mismo, como si hubiera una exterioridad del sentimiento al pensamiento. Yo no sentiría si no tuviera cuerpo o si estuviera solamente superpuesto a él y no unido realmente y sustancialmente. Por lo que no se puede sentir sin el cuerpo. ¿Cómo conciliar estas dos tesis cartesianas: (1) el sentimiento es un modo del pensamiento, y (2) yo no sentiría si no tuviera cuerpo,[6] es decir, si mi alma y mi cuerpo no fueran un solo todo, la conciencia estaría aquí presente en el todo como en cada una de las partes de ese todo, garantizando así que podamos apelar a una doble y recíproca inmanencia: de las partes al todo, del todo a cada una de las partes?

El paso de propiedades de una sustancia a la otra está en el reconocimiento oficial de la unión, pues el alma está de alguna manera extendida o presente en todo el cuerpo, en la totalidad y en cada parte, y el

[5] *Cf.* M. Merleau-Ponty: "El sentir que sentimos, el ver que vemos, no es el pensamiento de ver o de sentir, sino la visión, la sensación, experiencia muda de un sentir mudo". *Lo visible y lo invisible*, p. 303.
[6] "No podemos sentir sin el cuerpo". *Meditaciones*, Segunda Meditación, AT IX-1, 21; ver también M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, pp. 23-24.

cuerpo humano es uno e indivisible, aunque sea de los mismos cuerpos que tienen dimensiones y figura como *res extensa*. En suma, en la unión del alma y del cuerpo ya no son dos sustancias distintas una de otra y, de la misma manera, ya no son consideradas como sustancias. Pero aquello que hace (yo no puedo desarrollar aquí esta cuestión que dejo pendiente) que la unión pueda ser concebida como sustancial (en el sentido de real, en el sentido donde el término de sustancia denota la unidad ontológica o real de una cosa) no implica que el hombre sea una tercera sustancia. Pues no puede haber apilamiento de sustancias una sobre la otra. Esto hace que la distinción de sustancias corporal e intelectual sea un punto de vista sobre las cosas que el de la sustancia por sí misma. Otro punto de vista es aquel de la mezcla o la composición que caracteriza todo aquello que se relaciona o puede ser relacionado con el hombre. Se trata de una nueva naturaleza, compuesta ella misma y no simple como la del cuerpo y la del alma, pero primitiva como ellas, es decir, se comprende por sí misma y no por la adición de las otras dos. A esta nueva naturaleza corresponde una manera propia de concebirse, que Descartes dice que es aquella de los sentidos y del uso para la vida. Me gusta mucho que los especialistas en un autor (ahora es Descartes, pero lo mismo aplica para los hobbesianos, spinozianos, hegelianos, etcétera) buscan distintas vías para resolver los problemas irresolubles que concluyen las tesis del mismo autor. Y la duda es hasta dónde es válido tirar la toalla y buscar a otro autor o tesis que resuelva ese problema o, bien, que lo reeplanteé bajo otras tesis. Por ejemplo, los franceses echan un rollazo para solucionar la comunicación del alma y del cuerpo, dos sustancias irreconciliables, y uno saca que no es una relación causal eficiente, sino formal; y el otro dice que se debe de abordar fenomenológicamente, desde el placer y el dolor, no metafísicamente (como sustancias diferentes). Pero reconocen que si fuera una causalidad eficiente, ni cómo ayudar a Descartes.

Aquello que caracteriza este nuevo punto de vista es que se abstiene claramente de considerar las cosas de manera separada y distintiva, esto es, en términos de sustancias ("es lo propio de la naturaleza de las sustancias, excluirse mutuamente una de la otra", dice Descartes en las *Respuestas a las Cuartas Objeciones*).[7] Se trata, en efecto, de buscar la liga o la correspondencia entre aquello que pertenece a una u otra de las dos sustancias cuando son conocidas por el entendimiento humano. ¿Cómo tal

[7] AT IX-1, 176.

movimiento de espíritus da al alma la ocasión de tener tal pensamiento?, ¿cómo tal voluntad es seguida de un movimiento particular del cuerpo? No es que en este proceso la distinción quede abolida, sino que se trata de establecer aquellos lazos y correspondencias entre sustancias yendo el entendimiento en el sentido contrario a la distinción (y puede ser por esta razón que el entendimiento se designa aquí con los sentidos y la utilidad en la vida). Si el punto de vista de la distinción es el de la negación (concebimos claramente y distintamente una sustancia negando todo lo que no le pertenece, aquello que dan las definiciones privativas de cada una de las sustancias: el alma no es extensa,[8] no es divisible, no tiene figura, etcétera; el cuerpo no piensa, no siente, es divisible, etcétera), el punto de vista de la unión es el de la correlación e, incluso, el de la conveniencia entre cualidades o propiedades opuestas unas a otras. Es el punto de vista que Ricoeur llama "el entendimiento divisor", que es para él (pero no para Descartes) un momento superado por la unión donde el entendimiento reúne aquello que éste había sido separado.[9] ¿El entendimiento podría decir que el cuerpo está bien dispuesto (por estar unido con el alma)? En realidad sólo puede decir cómo el cuerpo está fabricado, que él funciona como una máquina, puede descomponer y recomponer la arquitectura del cuerpo, ¿pero puede comprender la finalidad y los usos a los cuales está destinado? ¿No debería saberlo por la experiencia, no hace falta un saber práctico, aquel que los sentidos poseen para el simple uso en la vida? El problema que encuentra el hombre en su vida no es el de saber cuál es la naturaleza de las cosas consideradas en sí mismas sino en cuanto que ellas le pueden ser útiles o perjudiciales. Esto es un saber orientado, interesado, pero verdadero en su orden. Esto no es un no-saber, como el instinto de los animales, puesto que es necesario elegir y no equivocarse. El saber del hombre como tal es del orden de la conducta de su vida, aquello que implica la conciencia de lo probable y de lo posible, el juicio, en tanto cualidades del espíritu. Los sentidos, así, no son una instancia toda otra que el entendimiento, es el entendimiento, pero aplicado a los objetos que no busca descomponer o reducir a naturalezas simples, objetos que toma de manera sintética como todos los que se relacionan al hombre como tal. Esto es, las cosas en relación de unas con otras y no las cosas aisladas a

[8] "Por un lado yo tengo una idea clara y distinta de mí mismo en tanto que yo soy solamente una cosa que piensa y no extensa, y del otro tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto que es una cosa extensa y que no piensa". *Meditaciones*, Sexta Meditación, AT IX, 62.

[9] P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté,* t.1, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 343: "la unión del alma y del cuerpo no puede dejar de escandalizar el idealismo natural al entendimiento divisor".

las que Descartes se ha dirigido, como se puede ver en la reflexión cartesiana sobre las acciones de la vida en la Tercera parte del *Discurso*.

Podríamos entonces decir, sin duda, simplificando mucho estas cuestiones difíciles e inciertas que el problema de los sentidos (de los órganos de la sensación) es el del sentido (una dirección que es también una significación), problema irreductible a la naturaleza de las cosas como tales, consideradas sólo en ellas mismas. Una vez que Descartes hace referencia a los sentidos en la Sexta Meditación (la facultad de sentir), el problema que tiene entonces hasta el término del texto es la fiabilidad de aquello que la naturaleza, por su bien, le enseña como algo sobreentendido, no por su bien como individuo sino en tanto que hombre. Observemos que de pronto la finalidad hace irrupción en el campo del pensamiento justo al final del ejercicio para la sola inspección del espíritu. Se trata de recibir una enseñanza, de seguir una inclinación, de reconocer el sentido de aquello a lo que el hombre debe hacer en tanto que hombre. Sin embargo, la primera enseñanza de esta naturaleza (que designa el conjunto de cosas dispuestas por Dios) es que yo tengo un cuerpo que está bien o mal dispuesto según las situaciones que encuentre.[10] La pasividad viene entonces al pensamiento o al alma en la argumentación de Descartes, sostenida por la idea de su finalidad o de su uso:

> […] se encuentra en mí una cierta facultad pasiva de sentir, esto es, de recibir y de conocer las ideas de las cosas sensibles; pero esta facultad me sería inútil y yo no me podría servir de ella si no hubiera en mí, o en otro, una facultad activa, capaz de formar y producir esas ideas. De ahí que esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que yo no soy más que una cosa que piensa en tanto que no presupone mi pensamiento […] es necesario entonces que esté en alguna sustancia diferente de mí…[11]

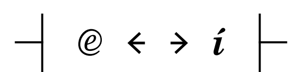
*

Llego así a la cuestión de la pasividad del pensamiento, sobre la cual Jean-Luc Marion ha dedicado recientemente un libro.[12] Leí ese texto no sólo con

[10] "Pues, no hay nada que esta naturaleza me enseñe mas expresamente, ni mas sensiblemente, que yo tengo un cuerpo que está mal dispuesto cuando yo siento dolor, que tiene necesidad de comer y de beber, cuando yo tengo las sensaciones de hambre o de sed, etc." *Meditaciones*, Sexta Meditación, AT IX, 64.

[11] *Ibid.*, AT, IX, 63.

[12] Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*. Hemos discutido (igualmente con Denis Kambouchner) sobre este libro el 14 de diciembre de 2013 en París en el marco de la cátedra "Seminario Descartes" de la Escuela Normal Superior.



un interés constante, sino con un interés creciente a medida que avanza hacia las cuestiones contenidas en el último libro de Descartes (el *Tratado de las pasiones*) y, respecto de ese libro, a las cuestiones que me parecen las más originales: la cuestión de la admiración (muy particular que ningún cartesiano y aún los no cartesianos no le hayan prestado atención); la cuestión (muy rápidamente evocada en el libro de J-L. Marion) de las emociones interiores, breve y extraña teoría de la afección del alma por el alma misma, sobre una alegría interior que es de naturaleza intelectual y no sensible como la otra alegría, la más habitual, de la cual puede, de hecho, estar disociada; y claro, el tema de la generosidad, a la vez pasión y virtud (incluso clave de todas las virtudes).

Mi interés era creciente a medida que el texto revisaba las etapas de la demostración: a) el estatus de la prueba de la unión del alma con el cuerpo (*meum corpes*); b) la modalidad de la unión: lo que cambia en el alma por estar unida a un cuerpo con el cual forma un solo todo; c) la determinación teórica o epistemológica de esta unión (la tercera noción primitiva que es no solamente irreductible a los otros dos que no puede ser pensada como una tercera sustancia, como lo son el alma y el cuerpo); d) el pasaje de la unión a la unidad (donde se apunta el asunto de saber si es la misma cosa que pienso y que experimento en ella la presencia de un cuerpo, del cual no se puede dudar), y e) el resultado de esta investigación vinculada a las pasiones del alma, no como tema u objeto entre otros temas de la filosofía de Descartes, sino como la manifestación tardía pero decisiva de la esencia misma del pensamiento: el pensamiento pasivo, es el título del libro, es también, y sobre todo, la modalidad más esencial del pensamiento o del *ego cogito*, aquel que Descartes habría visto poco a poco, aquello que le será impuesto a él, y no como algo metódicamente descubierto.[13]

Tal es el problema de fondo de este libro complejo: en qué sentido debemos entender la pasividad del pensamiento para que este pensamiento pasivo no solamente sea entendido como el nivel inferior del pensamiento principalmente activo, ni solamente como uno de los polos del pensamiento (el otro sería la actividad), sino la posibilidad más propia de que el pensamiento sea afectado por el cuerpo "el cual por un cierto derecho particular llamo mío", dice Descartes. La tesis fuerte del libro es que en tanto esta pasividad como condición del ejercicio del pensamiento, el yo, el alma, el cogito no solamente no puede aislarse sino tampoco dudar —esto en cuanto a la duda relativa a la existencia de los cuerpos exteriores y de aquel cuerpo

[13] "[E]l último descubrimiento esencial de Descartes". J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 71.

situado al centro de esos cuerpos exteriores, pero especialmente sobre la existencia de ese *meum corpus*, tan íntimamente ligado al alma como para poder soltarlo: "La pura inteligencia no sufre, dice J-L. Marion, entonces mi mente debe tomar cuerpo en la carne para sufrir".[14]

La carne, noción última, dice Merlau-Ponty, quien se interesó mucho en estas cuestiones y notablemente en la reflexión sobre la unión, en su significación cartesiana, del alma y del cuerpo. La propuesta de Merlau-Ponty sostiene implícitamente la investigación de J-L. Marion. Merlau-Ponty evoca también a propósito de la visión un "misterio de pasividad".[15] La carne está al centro del libro, como aquella noción hacia la cual Descartes se aproximará, al menos en la noción de *meum corpus*, distinto de *alia corpora*, como la carne (*Leib*) y distinta del cuerpo (*Korper*).

Evidentemente este acercamiento no es sencillo salvo en un sentido banal: mi cuerpo no es un cuerpo exterior, material, objetivo —como aquel del cadáver, que es un cuerpo pero que no tiene un cuerpo suyo, un cuerpo propio. Su cuerpo no es más que una *res extensa*. Pero es lo propio de las grandes interpretaciones buscar el pasaje entre líneas, y encontrar la clave de la interpretación de un pensamiento en un concepto, una noción, un tema que no se encuentra literalmente en el texto.

Eso que Descartes quiere pensar no es ni el alma ni el cuerpo como dos sustancias que se excluyen mutuamente,[16] sino este *meum corpus*, la carne que experimenta los sentimientos (sensaciones), que experimenta el dolor, etcétera.

J-L. Marion, que conoce y lee muy bien los textos de Descartes, sabe muy bien qué puede ser objetado: ese cuerpo que puede ser separado de mí en tanto que yo no soy más que una cosa que piensa en la Segunda Meditación es, sin embargo, aquel mismo de Descartes, un cuerpo al cual está íntimamente unido, por el cual sufre, en la Sexta meditación. La recuperación de la distinción entre el espíritu y el cuerpo que precede a la "prueba" de la existencia de las cosas corporales subraya que a los ojos de Descartes el reconocimiento de una unión, tan íntima como sea, entre el espíritu y el cuerpo toma también su fuerza de retomar la alteridad radical entre dos sustancias. El alma no puede ser la causa de los sentimientos y de las pasiones que ella siente en ella misma, hace falta, si Dios no es engañador, que esta causa sea el cuerpo particular al cual ella está unida, y por la

[14] *Idem*.
[15] M. Merlau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, p. 52.
[16] Confrontar más arriba el concepto como una negación del concepto de lo otro.

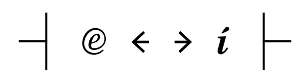
mediación de aquellos otros cuerpos que actuan sobre ella. No podría haber unión si las cosas que están unidas no fueran diferentes la una de la otra, si no se establece en la identidad de las sustancias, al menos en tanto causas productoras de efectos específicos: el alma como causa de movimientos corporales voluntarios, el cuerpo como causa de sentimientos y pasiones (el pensamiento pasivo) en el alma. Pero el argumento de Descartes cuando se trata de la unión es siempre el uso y la finalidad de las facultades que encuentra en ésta. Así la pasividad de la facultad de sentir no será de algún uso, ella misma será inexplicable si no hay una facultad activa que la produzca bajo la forma de efectos específicos. La pasividad encontrada en una cosa remite siempre a la actividad encontrada en otra diferente de ella. Éste es el hilo conductor de la explicación de las pasiones del alma. Es también en la prolongación de esta explicación de la unión por la alteridad de términos unidos que desarrolla Descartes en un pasaje difícil de la Cuarta Meditación. A las pasiones y sentimientos podemos aplicar aquello que Descartes dice de la existencia de las cosas materiales: sabemos que ellas existen, "que ellas se presentan a nosotros de tal suerte que nosotros conocemos claramente que no están hechas por nosotros, sino que vienen de otra parte (*aliunde advenire*)".[17] La estrechez de la unión y la mismidad de *meum corpus* no suprime la conciencia de que el alma o el espíritu o el ego tenga que ser afectado por otra cosa que sí, de recibir "de otra parte" contenidos del pensamiento diferentes a aquellos que forma para sí cuando se enfoca en los objetos que no le conmueven, en el sentido propio de ese verbo.

Me parece que la interpretación de J-L. Marion tiende a aminorar la prioridad epistemológica de la distinción de la unión, aún cuando se mantiene en su seno mismo, en el corazón de la unión que ella forma con el cuerpo. (Si no sería no solamente vano sino absurdo alentar al alma a no dar su consentimiento a las pasiones que experimenta. El alma en ese caso —Hobbes por ejemplo— no sería más que una con el cuerpo, sin modo de tomar una distancia *vis-à-vis* del compuesto que ella conforma con él).

*

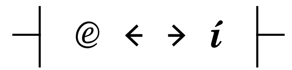
El alma forma con el compuesto una unión de otro tipo que la unión vivida de manera puramente inmanente por aquellos que no filosofan jamás y no se sirven más que de sus sentidos. Pone en su lugar, no quiero decir obliga,

[17] Carta a Huyperapistes de agosto de 1641, AT III, 428-429.



la distinción, pero la eleva a la potencia superior haciendo un compuesto sustancial (ya no descomponible) como el objeto intencional del alma, cuando busca representar así su ser entero, y debe, por lo tanto, abrir la puerta a aquello que viene de fuera de ella (a eso que como dirá Malebranche está en nosotros, *malgré nous*). El "a pesar de mi" forma aquí parte de mí, no es separable, al igual que lo voluntario y lo involuntario forman para Ricoeur una síntesis originaria, y por consecuencia una mezcla, como la unión del alma con el cuerpo (*quasi permixtio*). Ese carácter de indescomponible no impide distinguir dos naturalezas diferentes en aquello que comprende esta síntesis. Pero ellas no forman dos polos que se oponen o dos partes que combaten. La unión quiere decir que no hay jerarquía entre las cosas que entran en esta composición, que no hay alto o bajo, una instancia que mande y una instancia que obedezca. La unión pensada por Descartes implica la unidad del compuesto.[18] Bajo este punto de vista, en efecto, mi cuerpo es mío, o bien, mi carne es pensante.[19] Mas esta unión, sinónimo de pensamiento pasivo, no puede ser vivida como tal si el alma no se une a ella por el hecho mismo de ponerse a distancia y de poder distinguirse de ella. El alma es la conciencia de sí y de su unión con un cuerpo y de la separación entre los dos. Es sólo en ella donde se encuentran ligadas estos dos contenidos del pensamiento temporalmente separados uno del otro, esto es la distinción real y la unión sustancial. "Se trata de pensar finalmente la *unión* de la unión y de la distinción de el espíritu y de mi cuerpo".[20] Yo agregaría solamente, a fin de evitar la separación o la división del sujeto entre el ego puro y el ego encarnado, división hacia la cual se han inclinado mayoritariamente en el trascendentalismo poscartesiano, que es una misma alma la que duda, la que quiere, la que conoce y la que forma un solo todo con el cuerpo. Dicho de otra manera: yo soy el mismo que duda y que forma con mi cuerpo como un solo todo. El yo no se divide sino en el espacio temporal de conciencias distintas de mí mismo. Cómo esta unidad fundamental y prerreflexiva puede sostener la distinción y la unión de la unión y la distinción del cuerpo y del espíritu, eso lo ignoramos. Descartes ha guardado muy bien el secreto de este "equilibrio", suponiendo que él mismo haya conocido de otra manera "esta suerte de conocimiento interior (*interna*) que precede siempre al adquirido (*reflexam*), y que es tan natural (*innata*) a todos los hombres".[21] El fundamento del pensamiento cartesiano

[18] *Cf.* J.-L. Marion, *op. cit.*, capítulo V, "L'union et l'unité".
[19] "Mi carne pensante". J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 56.
[20] J.-L. Marion, *op. cit.*, pp. 55-56.
[21] *Meditaciones*, Respuestas a las Sextas Objeciones, 1, AT IX, 225; también AT VII, 422.



no es entonces más cartesiano que no cartesiano pues es aquél de todos y de cada quien, está en el número de "esas cosas manifiestamente conocidas por cada uno" evocadas por Descartes al final de la Quinta Meditación.[22]

Traducción: Rogelio Laguna
Revisión: Luis Ramos-Alarcón Marcín

[22] AT IX, 54.

Sobre los *phainomenes* en la Tercera parte de los *Principios de la filosofía* de René Descartes

@

LAURA BENÍTEZ GROBET
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas
grobet@unam.mx

ABSTRACT: This chapter defends that Descartes is not adapting his explanation to only one type of phenomena, but he will try to account for all of them, for which the study of sensations becomes relevant. The author emphasizes that Descartes dedicates the Second Part of his *Principles of Philosophy* to the study of "material things" or extensive and the most important epistemological problem to solve was to know with certainty if such things or substances exist. In his quest to build knowledge of the natural world or natural philosophy, Descartes rejects formal causes as useless, as well as final causes because they would be beyond the reach of human reason. In the Third Part of his *Principles of Philosophy*, he studies the relevance of sensations: from the idea of a non-deceiving God, Descartes argues that the diversity of sensations depends on the diversity of the external bodies that affect us and touch our senses; and from these he will try to prove that such bodies exist.

Introducción

Es bien sabido que Descartes dedica la *Segunda parte de los Principios de la filosofía* al estudio de las "cosas materiales" o extensas y el más importante problema epistemológico a resolver era naturalmente saber con certeza que hay o existen tales cosas o sustancias. El argumento de Descartes es que, si tenemos una sensación más bien que otra, tal sensación depende de la cosa externa o sustancia, en tanto toca nuestros

sentidos y concluye que no siendo Dios engañador, la idea [de sensación] que tenemos se forma en nosotros gracias a los cuerpos del exterior a los que es totalmente semejante.[1]

El problema no es menor y por ello es estudiado con profundidad en la *Tercera parte de los Principios,* si tomamos en cuenta que, para construir el conocimiento del mundo natural, o filosofía natural que abarca a la física, la cosmología, la óptica, etcétera, tal y como aparece en su *Mundo o tratado de la luz*, habrán de tomarse en cuenta "todos los fenómenos (*phainomenes*), esto es, todos los efectos que hay en la naturaleza y que percibimos por intermedio de nuestros sentidos".[2]

Lo que me propongo hacer entonces es explicar cómo, según Descartes, podemos pasar de los fenómenos a las sustancias atendiendo, por una parte, a los principios metafísicos y físicos que ha establecido y, por otro, a las causas eficientes y materiales de los fenómenos y dejando a un lado las formales y finales, rechazando las primeras por inútiles y las segundas por estar fuera del alcance de la razón humana.

1) Sobre los principios metafísicos

En su reencuentro con el mundo externo o, si se prefiere, su construcción de la filosofía natural, llama la atención una primera propuesta cartesiana: "es necesario intentar, si podemos, deducir de los solos principios la explicación de todos los fenómenos (*phainomenes*) es decir, de todos los efectos que hay en la naturaleza y que percibimos por intermedio de nuestros sentidos".[3]

Esta empresa sólo puede llevarse a cabo porque la luz de la razón nos permite descubrir, si no todos, al menos algunos de los principios de las cosas materiales.[4]

Si tales principios son el fundamento para conocer las cosas materiales bien puede decirse que Descartes avanza en el camino racionalista que llevará posteriormente a Leibniz a hablar de "fenómenos bien fundados".

[1] René Descartes, *Oeuvres de Descartes,* Ch. Adam y P. Tannery, eds., París, Vrin, 1996. Las referencias a la obra de Descartes se harán según la paginación canónica de la edición de Ch. Adam y P. Tannery (AT). *Cf.* AT IX, 62.
[2] AT IX, 125.
[3] *Idem.*
[4] *Cf.* AT IX, 125, p. 103.

El primer principio metafísico es naturalmente que Dios, en tanto creador, es infinito en poder y bondad por lo que, en contraste, nuestra finitud enmarca la capacidad mediocre de nuestro espíritu para conocer la finalidad que Dios se ha propuesto al crear el mundo. Por esta razón es un atrevimiento afirmar que Dios creó todas las cosas para el hombre. Descartes considera que Dios pudo tener otros fines al crear las cosas. Así, aunque, moralmente, sea positivo dar gracias a Dios por lo que ha puesto a nuestra disposición, desde un punto de vista físico no podría negarse que hay en el mundo una infinidad de cosas entre las cuales algunas fueron en otro tiempo y ya no existen por lo que el hombre ni las vio ni las conoció y por tanto tampoco le fueron útiles.[5]

Como queda claro, Descartes se ha propuesto explicar los efectos por las causas, pero con dos salvedades:

a) No avanzar hacia las "causas finales".

b) No explicar "todos los efectos" que pueden deducirse de una causa, tarea por demás compleja y posiblemente irrealizable.

En suma, a partir de los principios no podemos llegar realmente a todos los efectos en su inmensa variedad.

Así, habrá que limitarse a las causas materiales y eficientes, pero aquí encontramos otros obstáculos importantes pues, al aproximarnos al examen de los fenómenos, queda de manifiesto la insuficiencia de la sensibilidad ya que, por ejemplo, al referirnos a fenómenos cosmológicos, la vista es del todo insuficiente para dar una explicación cabal de las distancias, los movimientos y la luminosidad de los astros. Por esta razón ha de admitirse que la explicación de estos *fenómenos* tiene, además del obvio componente perceptual, un importante componente *racional*. Se trata claramente de propuestas hipotéticas que han de valorarse con objeto de buscar la mejor explicación.

Así, por una parte, Descartes expone sendas teorías para la óptica, la física mecanicista y la astronomía que aparecen entrelazadas en el *Mundo o tratado de la luz* que, en conjunto, revelan la teoría cosmológica cartesiana, la cual exhibe principios y leyes para cada campo del saber aludido pero que, en conjunto, se conocen como los principios de la física cartesiana; pero, por otra parte, requiere de hipótesis explicativas más cercanas a la inmensa cantidad de fenómenos registrados o experiencia.

Es pues, en este nivel de las teorías o hipótesis elaboradas por la razón, que Descartes busca comparar la suya propia con las de los autores precedentes.

[5] *Cf.* AT IX, 126, p. 104.

Es interesante percatarse de que rechaza la propuesta de Ptolomeo pues la considera superada por múltiples observaciones. Por otra parte, en su opinión, las propuestas de Copérnico y Tycho Brahe no difieren notablemente y como hipótesis o meras suposiciones le parece que explican igualmente bien los fenómenos, aunque dice: "la de Copérnico me parece un poco más simple y más clara".[6]

Con todo, Descartes considera que su versión cosmológica está mejor anclada ya que como refiere: "He negado el movimiento de la tierra con más cuidado que Copérnico y más verdad que Tycho".[7]

Pero, ¿qué se halla detrás de esta afirmación? ¿Por qué Descartes confía en que sus razones son más verdaderas que las de los astrónomos precedentes? Aquí lo interesante es la forma en que concibe su propia hipótesis: "me parece ser la más simple de todas y la más cómoda, tanto para conocer los fenómenos (*phainomenes*) como para buscar las causas naturales".[8]

Con todo, cautelosamente añade Descartes: "Y no obstante advierto que no pretendo que esta (hipótesis) sea recibida como enteramente conforme a la verdad sino solamente como una hipótesis o suposición que puede ser falsa".[9]

Lo que llama la atención naturalmente es este ingrediente probabilista del conocimiento humano cuando nos mantenemos en el ámbito de los fenómenos y sus causas, ya porque el número de los fenómenos nos rebasa y su captación sensible es limitada, ya porque las causas de los efectos ofrecen no sólo gran variedad, sino gran complejidad.

Ello no significa que el principio metafísico básico se deje a un lado, puesto que queda siempre como la causa última a la cual remitimos la existencia de las cosas y la semejanza de los fenómenos con ellas. El asunto es más bien que las leyes, aunque extraídas de los principios de la física, al ser aplicadas por la razón humana al conjunto de los fenómenos o experiencia, no pueden darnos teorías explicativas completas o en palabras de Descartes: *enteramente conformes a la verdad*.

2) Sobre los principios físicos

La matemática y particularmente la geometría ofrecen, para Descartes, principios muy sólidos cuando se consideran de manera abstracta, pero los

[6] AT IX, 133, p. 109.
[7] *Idem.*
[8] AT IX, 134, p. 110.
[9] *Idem.*

problemas al nivel de la física no se hacen esperar. En efecto, el primer problema al que se enfrenta es el de las distancias entre los cuerpos celestes que, le parece, se han calculado en comparación con las distancias de los cuerpos que vemos en la tierra, lo cual es, de suyo, una limitación, ya que Dios, todopoderoso, los ha podido crear a distancias que no podemos concebir. Así, será un error decir que las estrellas "fijas" están por debajo de Saturno cuando seguramente hay un enorme espacio entre ellas y Saturno.

El segundo problema es el del movimiento ya que Descartes no le concede movimiento sino relativo a los astros en general y a las estrellas en particular debido a que no cambian de la vecindad de unos cuerpos a la de otros, sino que son arrastrados por el movimiento de los cielos; así, estrictamente, no cambian de un lugar del cielo a otro, por lo que "su movimiento no consiste sino en que cada una de las partículas [que lo componen] se mueven separadamente, porque toda la flama no pasa por ello de un lugar a otro si no que es transportada por algún cuerpo al cual está adherida".[10]

Aquí hay dos maneras de entender el movimiento que debemos tomar en cuenta:

1) El movimiento como translación, *i. e.*, pasar de un lugar a otro, dejando la vecindad de un entorno y entrar en otro.

2) El movimiento como agitación, como movimiento interno de las partículas de la materia que componen a un cuerpo extenso. En el caso del sol y las estrellas "fijas", Descartes habla del elemento fuego que no es sino un modo de la sustancia extensa.

Es claro que en el primer caso se trata del traslado de un cuerpo como pedazo de extensión; en el otro, del movimiento de las partículas o corpúsculos que constituyen a los cuerpos.

Respecto a los problemas que engendran las concepciones establecidas del movimiento y las distancias, Descartes concluye que no existe realmente una esfera de las estrellas "fijas" sino que se encuentran alejadas unas de otras y esparcidas por "todas las dimensiones del espacio".[11]

Entrañablemente unido al problema de las distancias y los movimientos se encuentra, en la cosmología cartesiana, el problema de las sustancias. ¿Cómo lograr que la sustancia extensa homogénea devenga en diversos elementos? En esta tercera parte de los *Principios*, Descartes expondrá su teoría de los elementos, como modos de la sustancia extensa y simplemente reitera que el sol y las estrellas están constituidas por el elemento fuego

[10] AT IX, 135, p. 111.
[11] *Cf.* AT IX, 137.

en tanto que los cielos, constituidos por el elemento aire, presentan en su comportamiento cierta liquidez. Al avanzar esta hipótesis, Descartes nos dice: "Es una opinión que hoy por hoy es comúnmente aceptada por los astrónomos porque se dan cuenta de que es casi imposible sin ella [tal hipótesis] explicar bien los fenómenos (*phainomenes*)".[12]

Contrariamente a la propuesta de un espacio vacío, el plenismo cartesiano hace coincidir al espacio externo con el elemento aire o elemento de los cielos, cuyas partículas agitadas se mueven en todas direcciones y cuando sucede que son determinadas a moverse todas juntas hacia un mismo lado: "ello hace que deban necesariamente llevar con ellas a todos los cuerpos que abrazan y rodean por todas partes y que no están impedidos de seguirlas por ninguna causa exterior, no obstante que esos cuerpos estén enteramente en reposo y sean duros y sólidos…"[13]

Es así como Descartes llega a afirmar que la Tierra y los otros planetas no se mueven ni tienen propensión a moverse puesto que simplemente "obedecen al movimiento de la materia del cielo que los contiene".[14]

Esto lleva a Descartes a una afirmación paradójica, a saber: "una misma cosa al mismo tiempo es movida y no lo es según se determine su lugar diversamente".[15]

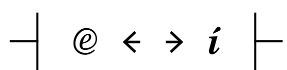
La razón de esta aparente contradicción estriba, naturalmente, en lo que Descartes entiende por movimiento.

1) Respecto a la naturaleza del movimiento o uso filosófico del término, no es sino: "El transportar un cuerpo de la vecindad de los que le tocan inmediatamente y que consideramos como en reposos a la vecindad de algunos otros".[16]

2) En cambio, en el uso común o vulgar llamamos movimiento a "toda acción que hace que un cuerpo pase de un lugar a otro".[17]

Así, filosóficamente hablando ni la Tierra ni los otros planetas se transportan *per se* puesto que no dejan la vecindad de las partículas del cielo que los rodean. Este discurso le permitió a Newton hacer importantes críticas a la noción de movimiento cartesiano, tanto del propio o filosófico como del impropio o vulgar.[18]

[12] AT IX, 137, p. 112.
[13] AT IX, 138, p. 112.
[14] AT IX, 139, p. 113.
[15] AT IX, 140, p. 113.
[16] *Idem*.
[17] *Idem*.
[18] A este respecto véase: Isaac Newton, *De gravitatione et aequipondio fluidorum,* en Laura Benítez y José Antonio Robles, *De Newton y los newtonianos*.



En suma, para Descartes ni la Tierra ni los planetas se mueven en sentido propio, sino que "permanecen siempre suspendidos entre las mismas partes de esta materia del cielo".[19]

Al explicar el comportamiento de "esta materia del cielo", Descartes considera que se asemeja a los torbellinos de agua que, aunque parecen dar vuelta en círculo, no describen círculos perfectos puesto que "las partes de la circunferencia que describen, no se hallan igualmente distantes del centro".[20]

Esta propuesta, como sabemos, es esencial a la cosmología cartesiana fundada justamente en su hipótesis de los "torbellinos de materia" que es el eje de la explicación del mundo ordenado. En efecto, Dios ha creado la misma cantidad de materia y movimiento y ha decretado una serie de leyes, del movimiento, mediante las cuales la materia ha adquirido las características y el orden que se despliega en todo el universo.

Los supuestos o, por mejor decir, los diversos aspectos de esta teoría se desarrollan en el artículo 46 de la *Tercera parte de los Principios* que lleva por título: "Cuáles son estas suposiciones", y es de tal importancia que vuelve a ello en la *Cuarta parte de los Principios*, artículo 206.

En este apartado Descartes no sólo explica que todos los cuerpos del universo están hechos de la misma materia, la cual se halla dividida en toda clase de partes que son movidas diversamente y cuyos movimientos son, de algún modo, circulares y que persiste la misma cantidad de movimiento en el mundo, sino que lo más importante es que reconoce el límite de sus hipótesis. En efecto, señala:

> […] no hemos podido determinar del mismo modo, [¿con certeza?] que tan grandes son las partes en las que esta materia está dividida, ni cuál es la velocidad con la cual se mueven, ni cuáles círculos describen. Pues tales cosas habiendo podido ser ordenadas por Dios de una infinidad de maneras diversas es únicamente por la experiencia y no por la fuerza del razonamiento que podemos saber cuál de todos esos modos ha elegido.[21]

Justamente esto es lo que da cabida a las "suposiciones" o hipótesis ya que, como hemos visto, Descartes entiende que la filosofía natural que da cuenta de los fenómenos del mundo vincula la experiencia con la capacidad del razonamiento para elaborar teorías; aunque advierte que "somos libres

[19] AT IX, 143, p. 115.
[20] AT IX, 144, p. 116.
[21] AT IX, 157, p. 124.

de suponer lo que queramos, con tal de que todas las cosas que se deduzcan estén enteramente de acuerdo con la experiencia".[22]

Por otra parte, Descartes añade en el parágrafo 47 de los *Principios* que la falsedad de las suposiciones o hipótesis no impide que lo que se deduce de ellas no sea verdadero. Claro, si está de acuerdo con la experiencia. Descartes entiende tales suposiciones como causas o principios de los cuales, dice, deducirá todos los efectos que aparecen en la naturaleza, únicamente a partir de las leyes que ha explicado antes.[23]

Naturalmente, Descartes apela a la perfección de Dios, a quien reconocemos como autor de la proporción y el orden y no de la confusión y el caos. Esto le lleva a considerar que todas las partes de la materia eran iguales en el inicio, tanto en tamaño como en movimiento, pero advierte que no importa tanto cuál sea la suposición acerca de la disposición inicial de la materia, puesto que debió cambiar al seguir las leyes de la naturaleza que Dios ha prescrito. Así que "con dificultad podríamos imaginar alguna [materia] de la cual no se pudiese probar que por estas leyes debe cambiar continuamente hasta que componga un mundo enteramente semejante a este".[24]

La preocupación cartesiana se centra en hacer manifiesto que, aunque se hable de suposiciones, él no elaborará ninguna que aun siendo reconocida como falsa, pueda dar lugar a que se dude de la verdad de las conclusiones. Pero, ¿cuáles son estos supuestos?

1) Naturalmente, uno de los supuestos fundamentales de la cosmología cartesiana es el plenismo. La afirmación de que no existe el vacío tiene importantes consecuencias particularmente en relación con la explicación del movimiento y muchos autores posteriores la refutaron.

2) Otro de los supuestos básicos de la filosofía natural de Descartes es su teoría de los elementos que le permite distinguir entre el elemento de los cielos o aire, el del sol y las estrellas o fuego, y el de todos los demás cuerpos celestes (planetas, cometas, etcétera) o la Tierra. Esta teoría pretendía ser la explicación de la diversidad de los cuerpos, pese a la homogeneidad material.

Como puede apreciarse, los supuestos de la filosofía natural no sólo son complejos y variados: una teoría del movimiento, una teoría de los elementos, una teoría del estado original del universo, etcétera; sino que adquieren en Descartes el estatuto de leyes naturales y suscitan proble-

[22] AT IX, 157, p. 124.
[23] *Cf. Parte II,* parágrafos 37, 39 y 40.
[24] AT IX, 160, p. 126.

mas de difícil solución así frente a la nueva ciencia como frente a la ontología tradicional.

3) Superar la tradición, el sine qua non *de la modernidad*

Luego de este repaso somero a la estructura de las teorías cartesianas en su filosofía natural es claro, por una parte, que se distancia de la noción de sustancia de la tradición no sólo porque ha propuesto la homogeneidad material frente a la multiplicidad sustancial que postulaba una esencia para cada género de cosas, sino que rechaza la capacidad explicativa de las "formas sustanciales".

Por otra parte, bajo el principio rector del orden no sólo en la creación y el mantenimiento de la misma cantidad de materia y movimiento por parte de la divinidad, sino de las leyes que ha prescrito y que conservan al universo en su desarrollo, intenta mostrar un camino seguro para la nueva ciencia.

Con todo, las dificultades en este nuevo camino no se hacen esperar. En efecto, la completa homogeneidad material que puede mantenerse en el nivel matemático y geométrico, cede aparentemente, en el nivel físico, ante la necesidad de postular diversos elementos aun cuando sea como modos de la misma materia extensa. No obstante, en el fondo subyace la misma teoría corpuscular para todos los "modos" y ésta es la teoría física que le permite a Descartes una explicación coherente.

Por otra parte, el paso a la teoría de los elementos, aunque complejo, es absolutamente consistente con la teoría mecanicista de Descartes. Es la materia dividiéndose, pero conservando su misma cantidad y movimiento, lo que le permite explicar al universo como gran mecanismo cuyas partes están en movimiento interno o externo, de translación o siendo transportadas conforme a un orden y una regularidad. En suma, el mecanicismo le permitió a Descartes explicar así la constitución del universo, como nuestra posibilidad de conocerlo.

El cierre del parágrafo 52 es muy elocuente: "Intentaré hacer ver que todos los cuerpos de este mundo visible están compuestos de estas tres formas que se encuentran en la materia en tanto diversos elementos a saber, el sol y las estrellas fijas tienen la forma del primero de estos elementos [fuego]; los Cielos, la del segundo [aire]; y la Tierra con los cometas y planetas la del tercero [Tierra]".[25]

[25] AT IX, 164, p. 129.

En general, la propuesta mecanicista da cuenta del mundo como cosmos, esto es, del orden del universo pero, ¿dónde quedan los *phainomenes*? Descartes nos dirá a continuación algo muy revelador a este respecto:

> Porque viendo que el Sol y las estrellas fijas envían hacia nosotros la luz; que los Cielos le permiten pasar [a la luz] y que la Tierra, los planetas y los cometas la reenvían y reflejan, me parece que tengo algo de razón para servirme de estas tres diferencias: ser luminoso, ser transparente y ser opaco u oscuro, que son las principales diferencias que se pueden relacionar con el sentido de la vista para distinguir los tres elementos de este mundo visible.[26]

Estas "cualidades ópticas" (luz, transparencia y opacidad) son efecto de las propiedades físico-matemáticas (volumen, tamaño, velocidad, figura) de las partículas o corpúsculos que constituyen a los cuerpos. Pero, también, son signos o señales no sólo de la existencia de "cosas" sino de las causas de ese algo o cosa. En breve, los signos naturales nos remiten a la acción y a la constitución de los entes del universo.

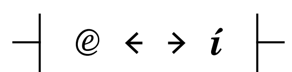
Conclusiones

La teoría mecanicista da sustento a la cosmología, la física y la óptica, pero también nos remite a la experiencia sensorial; en este caso, al sentido de la vista que, en primera instancia, registra lo luminoso, lo transparente y lo opaco. Esto sin duda es un primer paso para el registro de experiencias indispensables para la conformación de la filosofía natural. Piénsese simplemente en el nivel de la óptica en los fenómenos de reflexión y refracción. Asunto por demás importante en el nivel de los fenómenos (*phainomenes*) puesto que Descartes no admite, como la tradición, que haya una cualidad luminosa, sino que la luz es un fenómeno visible que obedece al comportamiento de los corpúsculos del primer elemento (fuego) y su recepción por el sentido de la vista.

Por otra parte, si su propuesta del plenismo así como su compleja determinación del lugar le impidieron dar una explicación más fundada del movimiento, ello de ninguna manera impidió sus importantes aportaciones a la ciencia óptica.

Finalmente, puede decirse que en la *Tercera parte de los Principios,* Descartes subraya tres importantes aspectos que forman parte de la estructura

[26] *Idem.*



de la nueva ciencia, a saber: los fenómenos que proceden de la percepción sensible; la experiencia, constituida por el conjunto de los fenómenos y las hipótesis explicativas que elaboradas por el intelecto se avocan a dar cuenta de la experiencia sean o no plenamente verdaderas.

En suma, si bien la experiencia no es el fundamento del conocimiento pues para ello Descartes cuenta con los principios metafísicos y físicos, si es una fuente importante del mismo, un acceso sensorial no sólo a meros signos que nos hablan de la existencia de las cosas sino a referentes de su constitución, de sus propiedades y su comportamiento. Es por ello que en la experiencia se validan las hipótesis explicativas. Por esas razones considero que fenómenos, experiencia e hipótesis explicativas son herramientas fundamentales con las que Descartes impulsa el desarrollo de la nueva ciencia.

DESCARTES Y EL DIABLO. LA ORATORIA DEL MAL*



PABLO PAVESI
Universidad de Buenos Aires
Centro de Investigaciones Filosóficas
zppavesi@yahoo.com.ar

ABSTRACT: In his *Letter to Voetius,* Descartes writes that his enemy is the devil, *the* enemy. The accusation is etymologically coherent (Voetius is the *libeler,* whose word *divides* men) and introduces an exception to metaphysics, a will to evil. Finally, malignity hates truth *(absurditas*): it is deliberately irrational. The article examines the oratory of evil: first, its rhetorical devices (in contrast with the rhetoric of Guez de Balzac); second, the passions it elicits (in contrast with *Passions of the Soul*) and their combination with a specific passion, pious rage; and third, its effects: the dissolution of the civil bond among citizens and the friendship bond *family members.*

I

Conocemos la circunstancia por la que Descartes decide publicar, en 1643, la *Epistola ad Voetius* (en adelante, la *Carta*): se trata de la acusación pública de "enseñar sutil y ocultamente el ateísmo"[1] proferida por el libro *Admiranda Methodus novæ Philosophiæ Renati des Cartes*,

* El presente texto ha sido publicado en *Ideas y Valores*, vol. 67, núm. 168, pp. 243-265, 2018. Agradecemos la autorización de la revista *Ideas y Valores* por la reproducción del texto.

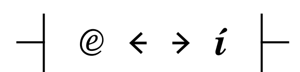
[1] Citamos según la edición de Adam-Tannery (Descartes, 1996), AT VIII-2, 142, 6-7; *cf*. Epistola ad G. Voetium.142, 3-4; 188, 30-189, 1 y 187, 18-19. Descartes cita textualmente el *Admiranda Methodus.*

publicado ese mismo año, escrito por Martin Schoock, profesor de filosofía en la Universidad de Groninga a instancias de Gisbert Voet (*Gisbertius Voetius*), teólogo reconocido, pastor de la Iglesia reformada y rector de la Universidad de Utrechtt, a quien Descartes considera (con razón, dada la posterior confesión pública de Schook) el autor intelectual del libro y de la calumnia.[2] Esta calumnia es la "más desvergonzada y atroz" de las calumnias por su doble dimensión teológica y política: el ateismo es el peor pecado contra Dios y el peor delito contra la sociedad. "Asesinar al padre, incendiar o traicionar a la patria son (faltas) más leves que enseñar sutilmente el ateísmo" (AT VIII-2, 188, 26-28).

Pero el punto fundamental no reside en la maldad de la calumnia sino en la del acusador. Debemos detenernos en un punto que no ha sido tomado en cuenta pero que, a nuestro entender, otorga sentido a la totalidad de la *Carta*. Descartes, en una acusación que no deja de suscitar un rechazo espontáneo, incluso entre sus amigos,[3] nosotros entre ellos, califica a su enemigo con el término griego *diábolos*, calumniador, y enseguida lo traduce al latín, el demonio (implícitamente, *diabolus*), enemigo de Dios (y de todos los hombres, en tanto amados por Él): "Sabes que en griego se llama *diábolos* al calumniador, nombre con el cual los cristianos llaman al demonio, enemigo de Dios" (AT VIII-2, 180, 28-30). Una página más abajo, latiniza de nuevo el griego *diabolé* (calumnia) otorgándole explícitamente el mismo sentido que *diabolus*: "puede notarse aquí la célebre argucia del diablo o de la calumnia" (AT VIII-2, 181, 8-9). Ya no se trata del mal recibido por un enemigo; se trata del peor de los males, la acusación de enseñar subrepticiamente el ateísmo, el peor pecado y el peor delito, proferida por aquel que ya no es el enemigo de Descartes (de Batelier, Desmarets, los remontrantes, los católicos, los miembros de la *Confraternitas mariana*, los magistrados de Bois-Le-Duc, etcétera) sino *el* enemigo, el diablo. Descartes describe precisamente los cinco modos en que se despliega la mala voluntad, esto es, la voluntad de mal. El primero (su esencia) es la *malignitas* (AT VIII-2, 79, 8); esto es, la calumnia, "la mala y falsa opinión" que prescinde de pruebas, la "prolífica maledicencia" (AT VIII-2, 80, 4-7); "el arte de la mentira y la maldición" (AT VIII-2, 98, 30-99, 4). Ahora bien, los cuatro

[2] Para los detalles de la llamada *Querella de Utrecht,*, larguísima y pletórica de actores, véase Verbeek (1988, 1992: 19-66); Verbeek (1988) traduce el *Admiranda* y reproduce parcialmente la *Carta* (con omisión de la importante Sexta Parte) en la traducción de Víctor Cousin (Descartes, 1826), la única, muy elegante e inutilizable. Todas las traducciones son nuestras. Respetando el uso, no traducimos el apellido de Voetius.

[3] Véase la hermosa carta de Colvius a Descartes, 9 de junio de 1643, AT III, 681.



modos que siguen a la malignidad confirman la necesaria imbricación entre ausencia de bondad y ausencia de razón. A la *malignitas*, le sigue la *absurditas*, que no resulta de un razonamiento falso sino, mucho peor, de un falso razonamiento: Voetius "finge razones" (AT VIII-2,166, 17-18). La *absurditas*, a su vez, se presenta acoplada a la *iniquitas* que reside en transgredir la regla de equidad —"debemos someternos nosotros mismos a los principios que invocamos contra otros"— por lo cual comete injusticia, como bien traduce Cousin (Verbeek, 1988: 86), pero una injusticia anterior a la ley civil y que no necesita de ella.[4] La malignidad y la iniquidad absurda se unen a la *arrogantia*, es decir, la "insolencia" y la "soberbia" con las que Voetius asume el rol de acusador (*malignitas*) y de juez (siendo parte, *iniquitas*).[5] Finalmente, la arrogancia alcanza el colmo, la "*summa arrogantia*", en la *pertinacia*, la obstinación que consiste en "no reconocer ninguna culpa… sin que ninguna razón ni autoridad pueda convencerte…" (AT VIII-2, 85, 10-15).

Se plantea aquí un problema que nosotros nos limitaremos a señalar. Voetius es una clara excepción a la metafísica: la malignidad del malo, en tanto define el primer modo de la voluntad de mal, no puede ser atribuida al error (al exceso de voluntad y al defecto de razón) desde el momento en que ella no se dirige a (la apariencia de) un bien.[6] Pero a la vez, Voetius es metafísicamente coherente. Descartes insiste en señalar que, acorde con su maldad radical, Voetius se ubica fuera de la (búsqueda) de la verdad y por lo tanto fuera del error. Liberada del error, la voluntad de mal excluye toda razón, incluso el defecto de razón; la *malignitas* deriva en la *absurditas*. Brevemente, el malo es necesariamente irracional. De hecho, Voetius no lee a Descartes,[7] considera irrisorias las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, absteniéndose de toda objeción; acusa las graves consecuencias que tiene la "nueva filosofía" para la "teología ortodoxa", sin mencionar ninguna (AT VIII-2, 34, 14-16). El extremo de la malignidad, el absurdo de la impudicia es evidente en la fútil analogía por la que Voetius concluye que Descartes es otro Vanini.[8] El malo no hace un mal uso de la razón; nunca

[4] AT VIII-2, 82, 7-12. La regla evoca *Mt.* 7, 1-5, texto que Descartes citará íntegro en AT VIII-2 132.
[5] "iniquidad… unida a la arrogancia…, la soberbia del acusador", AT VIII-2, 83, 22-25. Voetius "abusa de", "usurpa" la autoridad del magistrado, AT VIII-2, 91, 5-17; 119, 6-9, 13-17 y 27-28; 127, 17-18; "abusa de la autoridad pública de la Facultad de Teología para apoyar sus calumnias", AT VII, 587 y se erige al mismo tiempo como acusador y juez, AT VII, 594.
[6] *Cf. Meditatio Quarta,* AT VII, 56-58; "La voluntad sólo se dirige a aquello que tiene alguna apariencia de bondad", AT XI, 464, 8-9; AT I, 366, 6-11; AT VI, 28, 6-12; 117, 17-21.
[7] AT VIII-2, 15, 21-22; 17, 14-16 y 20-24; 21, 1-4.
[8] Descartes cita íntegro el texto de Voetius en AT VIII- 2, 179, y sintetiza el absurdo de la analogía en la *Lettre aux Magistrats d´Utrecht,* AT VIII-2, 254.

razona, maldice, agrede por la sola autoridad, refuta por la acumulación de injurias.[9] Tanto es así, que Descartes se siente obligado a explicarle al enemigo que, dada la ausencia de citas y de razones, su acusación se hace increíble y él mismo se muestra como calumniador ante cualquier lector de buen sentido.[10] Voetius no tiene ninguna relación con la verdad (o el error) ni con su búsqueda; o mejor, su única relación con la verdad es justamente la de ser su enemigo: no busca la verdad, la combate; lejos de amarla, la odia.[11]

Voetius es además etimológicamente coherente. El *diábolos* es el que divide, separa a los hombres de Dios y de los hombres. No sólo odia, "excita la cólera y el odio", "llama al odio" (AT VIII-2, 48, 4; 48, 15); su palabra y sus acciones pueden, de hecho, alcanzar dimensiones histórico-políticas pues son causa de sedición civil y de guerra: es el "sedicioso", el "turbulento", de cuya palabra nacen "la disensión pública y las guerras".[12] Voetius tiene el poder de introducir la división, es decir, el odio, en los dos órdenes de la sociedad humana, la amistosa y la civil; quiebra el vínculo entre *familares* (regido por "el derecho de caridad" *jus caritatis*, que "coincide plenamente" con las leyes de la amistad ordinaria entre los hombres) y, a la vez, el vínculo entre ciudadanos (*jus civile*).[13]

La *Carta* es en gran parte un análisis de los procedimientos persuasivos de la mala palabra irracional, escrita y hablada, y de las razones de su eficacia. En este artículo nos detendremos en el examen de los recursos que Voetius utiliza como orador en el ejercicio de su función pastoral. En este caso, la palabra maligna es tanto más eficaz en cuanto no se dirige ni a los doctos ni a los discípulos, sino a la pequeña plebe, la *plebicula*, la grey que asiste al oficio dominical, que no lee latín o ni siquiera lee y quiere

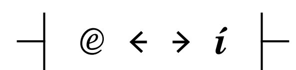
[9] "[…] no por razones sino por maldiciones…", AT VII, 573, 17; 4, 5-6; "sin razones me agredía, sólo por autoridad", AT VIII-2, 4, 20-21; 33, 26-27; "sin la mínima sombra de razón…"; 108, 24-25; 132, 18. Voetius sólo refuta por la injuria, AT VIII-2, 9, 13 y 18. La irracionalidad como *hecho* es evidente para cualquier lector de buen sentido que hojee el *Admiranda*. El *problema* de cómo responder a la irracionalidad (respuesta sin objeción) sólo ha sido planteado por Marion (1988) y Carraud (1993).

[10] "en la que nadie dejaría de admirar tu ridícula desvergüenza", AT VIII-2, 175, 15-16. Ante la ausencia de razones, "él mismo se declara calumniador", AT VIII-2, 5, 1.

[11] "calumniador que odia la verdad", AT VII, 599, 27; "en vez de buscar la verdad, sólo quiere combatirla", AT VII, 601, 9-10.

[12] "Rector turbulento y sedicioso", AT VII 590, 18; 603, 11; AT VIII-2, 78, 7-8; 160, 9, 13 y 16; "excita la ira y el odio", AT VIII-2, 48, 4 y 48, 15, causa de "disenso público y de guerras", 50, 5; AT IV, 27, 13-14; AT VII, 584, 14.

[13] "gran afinidad" entre la "santa amistad" y la "amistad honesta", AT VIII-2, 112, 22-27; las leyes de una y de otra "acuerdan plenamente", AT VIII-2, 114, 4-6; "*jus caritatis*" AT VIII-2, 114, 4-6; 121, 16-17; "*juxta leges caritatis*", AT VIII-2, 99, 23; "*jus civile*", AT VIII-2, 121, 23-24. Por supuesto, no podemos detenernos aquí en este problemático acuerdo-afinidad entre amistad santa y la amistad natural "ordinaria entre los hombres".



escuchar. La indagación sobre la oratoria del mal puede ordenarse en tres momentos: primero, el examen de sus recursos gestuales y discursivos; segundo, el de las pasiones que despierta o suscita —las razones de su eficacia—, lo cual nos permitirá entender, finalmente, su poder de enemistar a los amigos.

II

A mediados del siglo pasado, Henri Gouhier calificaba por defecto la filosofía cartesiana, y la modernidad que ella inaugura, como una "filosofía sin retórica",[14] entiéndase bien, como una filosofía que excluye toda reflexión sobre la retórica —con la sola excepción, que Gouhier conoce y menciona, del *Examen de algunas Cartas de M. de Balzac*, carta de 1628 sobre la que volveremos más abajo. La historia de la retórica recupera y confirma la fórmula de Gouhier para señalar que Descartes instaura una ruptura, quizás definitiva, entre retórica y filosofía por la cual el estudio de las pasiones, hasta allí asunto privilegiado de la primera, pasa a ser problema exclusivo de la segunda, desde el momento en que la pasión es entendida como uno de los modos de la sensibilidad cuyo examen compete al ámbito regido por la tercera noción primitiva, la unión substancial del cuerpo y el alma (Mathieu-Castellani 186). Este abandono de la retórica se hace explícito en el *Prefacio* de *Las pasiones del alma* (LPA), donde Descartes escribe que no hablará "ni en orador, ni en filósofo moral sino en *physicien*" (AT XI, 326, 14-15). De esas tres afirmaciones, la segunda y la tercera son controversiales; de hecho, Descartes escribe allí una filosofía moral que comienza con una definición de pasión (LPA § 27) y culmina con la última definición de virtud, la generosidad (§§153-156), que no pueden ser entendidas como resultado de una reflexión en *physicien*. Pero la primera es indudable: en LPA, Descartes nunca habla "en orador" pues poco le importa allí el arte de la palabra y su capacidad de suscitar pasiones, luego, creencias y, al fin, acciones. Esta constatación vale para el conjunto del *corpus*.

Pues bien, la *Carta a Voetius* es una excepción flagrante que a la vez confirma aquella ruptura: es el único texto en el que Descartes se interesa en el arte de suscitar pasiones por la palabra oral y se aboca al examen de los recursos retóricos que sirven al orador para excitar pasiones particulares (las "pasiones tristes") en un público determinado y bien definido. Se

[14] Gouhier (1956: 96) y (1999: 89), respectivamente.

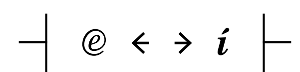
trata de un largo fragmento (AT VIII-2, 47-50),[15] que no ha sido visitado por la historia de la filosofía (salvo una valiosa excepción que citaremos enseguida) y, hasta donde sepamos, desconocido por la historia de la retórica. Comienza así:

> Los discursos del Doctor que vengo de retratar suelen gustar a la multitud; tal es la naturaleza de los hombres que todos se deleitan en ser emocionados no sólo por la alegría, sino también, y hasta el más alto grado, por cualquiera de las pasiones tristes. De allí que las tragedias encuentren lugar en el teatro no menos que las comedias [...]. De allí resulta también que un predicador que excita en sus auditores la cólera y el odio contra otros hombres y, sobre todo, contra los más poderosos que aquellos de ínfima condición suelen envidiar, o contra aquellos de diferente religión a quienes ya odian como causas de guerra, no tenga que decir nada egregio, nada bueno... (AT VIII-2, 47, 27-48, 8).

Que, tal como atestigua el teatro, los hombres, por naturaleza, se deleitan en el sentimiento de "cualquiera de las pasiones tristes", es un tema sobre el que Descartes volverá más de una vez en la *Correspondencia* y en LPA. Nos detendremos en esos textos más abajo. Comencemos por recordar dos puntos que ya han sido señalados, en el único comentario que, hasta donde sepamos, este texto ha merecido. En primer lugar, el orador no suscita otra pasión que aquellas que la plebe ya siente: el odio contra aquellos que "tiene la costumbre de envidiar", los ricos y poderosos, o que "ya odia", aquellos de diferente de religión, a quienes ve como causa de todos los males. Antes que transmitir el odio, el orador despierta y excita lo que cabe llamar una "pasión latente" o una "predisposición a ciertas pasiones" (*affectus*) que Descartes distingue de las pasiones mismas del orador (*conmotiones*) y que debe ser entendida como un "movimiento hacia la cólera, excitación interior a la cólera" que no devendrá pasión efectiva más que por un juicio que otorga verdad a la palabra del pastor (Kambouchner: 241-242). En segundo lugar, el llamado al odio es eficaz porque el auditorio reconoce en la pasión del orador una pasión que ya es suya, su pasión; en ese reconocimiento, Voetius, en su triple autoridad de autor, rector y pastor, "autoriza" el odio y la envidia, más aún, "[los] bendice y los santifica" (Kambouchner: 248).

La indagación cartesiana sobre la maldad continúa con un análisis brillante y complejo de las condiciones que el orador debe respetar para que la transmisión del odio sea eficaz.

[15] Verbeek (1988 354-355). Agradecemos la traducción de Kambouchner (236-239).



> […] no tenga que decir nada egregio, nada bueno y que además, la mayor parte de las veces… nadie entienda sobre qué se disputa; basta que hable en abundancia, con audacia y vehemencia y esparza en su discurso variadas y coloridas injurias, bajas, bufonas, inauditas para que sea escuchado con mayor ardor por la plebe devota y será más amado y alabado que otros mucho más elocuentes pero que la exhortan menos a odiar los vicios de otros que a enmendar los propios (AT VIII-2, 48, 9-16).

La primera condición no es en rigor discursiva pues reside en la habilidad actoral de la vehemencia: la absoluta seguridad, la firmeza y el calor. Voetius imita el celo de los profetas. Descartes escribe que es experto en las *artes mimicae* y enumera los personajes y las personas (la *máscaras*) que el enemigo imita (AT VIII-2, 159, 1-5). Cousin, tan inteligente en los anacronismos, traduce "artes de comediante" (Verbeek, 1988: 384). Pero Voetius no es un actor, ni un comediante (*histrio*, *comoedus*). Las artes que Voetius despliega son las del mimo, personaje de ínfima condición (que incluso podía ser un siervo), muy por debajo del *histrio* o del *comoedus* que con máscaras y vestimentas dignas actuaban en el teatro. El mimo es callejero; sus recursos son la música y la danza, las situaciones obscenas, el lenguaje procaz y, al final, el desnudo femenino. Es el único género subliterario y el único que no usa máscara; de aquí la importancia de la gesticulación: la única máscara es el rostro mismo y el cuerpo entero.[16] Sin embargo la gestualidad y el tono no son suficientes. Voetius se erige como profeta justamente por la violencia de sus sermones, la audacia de acusar a los principales (*optimates* AT VIII-2, 48, 26), es decir, de mostrar una autoridad que le es dada como una gracia —"inspirada en una eximia santidad" (AT VIII-2, 48, 27). Voetius le otorga una palabra pública al odio y esa audacia del que no teme al castigo sólo puede deberse, a los ojos de la plebe (que teme al castigo), a una autoridad de una instancia superior, la única posible, Dios. El auditorio otorga santidad porque escucha, en la palabra autorizada por la sola autoridad, aquello que quería escuchar públicamente; una verdad que ya sabía, *su* verdad.

Pero nos interesan más los tres recursos que siguen porque ellos definen la oratoria del mal. Los dos primeros son paradójicos: para autorizar el odio, el discurso del malo debe, primero, renunciar, hasta donde pueda, a la elocuencia; segundo, debe ser incomprensible. Esta oratoria sigue siendo

[16] "[…] ningún actor respetable aparecía en la escena sin una máscara" (Beare 129). Leemos allí que, desde el inicio del Imperio, los mimos y los farsantes (actores de la *farsa*, género literario pero semejante a la *mimica*, con excepción de los desnudos) son considerados infames.

un arte de la persuasión por la palabra pero se ubica brutalmente fuera de cualquier tradición retórica. Por el primer punto, aquel que exhorta al odio debe ser “por lejos menos elocuente” porque no necesita decir (o necesita no decir) “nada de egregio ni de bueno”, en oposición a otros pastores “muchísimo más elocuentes”, pero ineficaces porque llaman a la contrición, es decir, a una pasión que el auditorio no siente ni quiere sentir (AT VIII-2, 48, 9-10; 48, 14). Por el segundo punto, la persuasión se cumple a condición de un trabajo cuidadoso dirigido a que el auditorio no entienda nada de la cuestión.[17] Precisemos: de las cuatro partes de la retórica que concurren a la persuasión, a saber, la invención (la elección de las pruebas), la disposición (el orden de los argumentos), la elocución (la elección de las palabras y el estilo) y la acción oratoria (la voz y los gestos del orador), Voetius suprime las tres primeras (pues, si elige palabras, es para que no se entiendan) y es un experto en la cuarta. Cabe quizás afinar este comentario en lo que hace a la invención. Dadas las tres pruebas clásicas, las lógicas (que pretenden ser, o al menos, parecer demostrativas o refutativas), las éticas (que apuntan a lograr la confianza y buena disposición del público hacia el orador) y las patéticas (dirigidas a despertar pasiones), Voetius prescinde de las primeras, porque prescinde de toda argumentación. Respecto de las segundas, ellas se fundan exclusivamente en un *ethos* prediscursivo, es decir, en su *auctoritas*. Finalmente, puede prescindir de cualquier prueba patética, porque su palabra se nutre del *pathos* de la plebe: sólo excita, en principio, pasiones que el auditorio ya siente y que quiere sentir intensamente. Si nos hemos permitido evocar estas nociones elementales de la retórica, es para señalar que la palabra de Voetius, al renunciar a toda razón y a toda bondad, exige un neologismo: es una antirretórica cuya eficacia sólo puede entenderse por la necesaria articulación, rigurosamente metafísica, entre maldad e irracionalidad: la retórica del mal puede persuadir precisamente porque no cumple con las reglas de la elocuencia, de la misma manera que la calumnia ni siquiera se oculta en la tergiversación o las falsas razones hasta el absurdo de mostrarse claramente como tal.

La persuasión irracional se hace evidente en lo siguiente: la pequeña plebe “no *puede dudar* que [el orador] sea muy sabio, pues en verdad no sabe discernir sobre el asunto” (AT VIII-2, 48, 24-25, ns). La razón se ejerce en la duda y el auditorio no puede razonar porque no puede dudar y

[17] “nadie entienda sobre qué se disputa”, AT VIII-2, 48, 9-10; “lo más frecuente es que no entienda nada de qué se trata” (49, 24-25), o lo comprenda “de cualquier manera” (49, 30), “pues en verdad no sabe discernir sobre el asunto”, 48, 25.

no puede dudar porque (el orador lo sabe bien) no quiere dudar —la duda, como la contrición, es penosa. La ausencia de la capacidad de dudar conduce a la ciega credulidad; ciega porque supone una persuasión sin razón, o donde la única razón es la autoridad del que habla y excita, autorizándolo, un odio que ya es costumbre, pero que todos quieren de antemano sentir intensamente, en el "placer" que otorga un "gran consuelo" (AT VIII-2, 48, 17-18). El juicio de la plebe no sólo es erróneo (el error no excluye, más bien exige el ejercicio del discernimiento); más aún, es gozosamente injusto.

Finalmente, esta oratoria del mal necesita una última condición. Para que las mujeres y hombres de baja condición imiten al pastor (*imitentur*, AT VIII-2, 49), el pastor debe imitar, como buen mimo, el habla de quienes escuchan y esparcir en el discurso del docto (cuyos términos no se entienden más que como significantes de su sabiduría y autoridad) "variadas y coloridas injurias, bajas, bufonas, inauditas" (AT VIII-2, 48, 11-12). Para que la autorización del odio sea efectiva, el orador, desde la distancia de la sabiduría y la autoridad, debe asemejarse al auditorio utilizando su mismo vocabulario de modo que quien escucha no sólo reconozca su pasión en el orador sino que además se reconozca en él, como ante un igual especialmente ingenioso en la invectiva y el insulto y, gracias a ese reconocimiento, ejerza él también las *artes mimicae* y lo imite, en el colmo del grotesco. El recurso a la broma procaz es importante. Descartes ya lo había denunciado en la *Carta a Dinet*: "mofas obscenas (*dicteriis scurrilibus*) [con las que] acaricia los oídos del populacho" (AT VII, 584, 13-14). Voetius se defiende de esta acusación citando mal aquella carta por la omisión de "obscenas" (*scurrilia*). Descartes nota esa omisión e insiste con una tajante descripción de la obscenidad oratoria: "dije que [tus mofas] son *scurrilia*, esto es, inciviles, plebeyas, torpes, sin ingenio ni elegancia, extraídas del modo de hablar insulso y maligno de los hombres más viles". Descartes insiste en el punto porque la injuria obscena es una de las tres estrategias del discurso del malo, junto con la "mentira malvada y la calumnia atroz".[18] Pero estas burlas chabacanas persuaden a la *plebicula*; ellas no sólo son las únicas palabras que el público entiende (porque son sus palabras), más aún: gracias a ellas, la totalidad del discurso adquiere un sentido claro y preciso que es justamente aquel que quería entender, buscando consuelo para su odio; ellas bastan por sí solas para persuadir que no hace falta entender más. Pues bien, la muerte de la elocuencia tiene su historia.

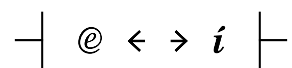
[18] AT VIII-2, 146, 1-4 y 193, 22-24, respectivamente.

III

La gravedad de esta renuncia a la elocuencia, el escándalo de una persuasión sin razón, sólo pueden entenderse si se compara la *Carta a Voetius* con el retrato que, quince años antes, Descartes dibuja en una carta inédita en vida pero escrita para ser publicada, en la que toma firme posición respecto de la célebre querella, rica en cartas, opúsculos y panfletos, en torno a las *Lettres* de Jean-Louis Guez de Balzac, publicadas en 1624. Allí, Descartes elogia, en primer lugar, una "pureza de la elocución" que, como la salud del cuerpo, "es tanto más perfecta en cuanto menos se hace notar" —una pureza por la cual la elocuencia no oculta nada más que a sí misma.[19] Esta elocuencia persuade porque le devuelve a la palabra su dimensión erótica; ella es inseparable de la "elegancia y la gracia", una gracia (*venustas*) que evoca todavía, sin mencionarla, a la diosa que le da nombre: "Hay una elegancia y una gracia que, como la belleza de una mujer perfectamente hermosa, no consiste en esto o aquello, sino en el acuerdo bien temperado de todas las partes" (AT I, 7, 9-12). El punto importante, que todavía hay que señalar, es que esa gracia no sólo define el estilo sino también el objeto del discurso: la gracia se refiere a la "feliz concordancia" entre el modo de decir y aquello que se dice: "los más altos pensamiento del espíritu… son expresados… con la mayor exactitud usando las palabras habituales del habla, enmendadas por el largo uso, y de esta concordia tan feliz entre las cosas y las palabras surgen las gracias espontáneamente". La dimensión erótica del discurso se alegoriza en dos figuras femeninas, dos momentos de un relato amoroso: la *venustas* es la mujer de belleza perfecta y, a la vez, la hija (la "hermosísima doncella de fresco rubor") que nace de la feliz unión de las palabras y las cosas (AT I, 8, 25-29).

Esta gracia de la elocución bastaría si las cartas fuesen privadas, es decir, dirigidas a los amigos y conocidos (*familiares*), pero son públicas: se dirigen también (con gran éxito) a un gran público, pues se publican en francés. Las cartas de Balzac "[tratan]… de argumentos, como los alegatos que los oradores antiguos pronunciaban en la asamblea", lo cual exige "examinar la eximia *ciencia de persuadir* que a menudo se requiere como complemento de la elocuencia" (I, 9, 10-11, ns). Sólo por esa ciencia de persuadir la prosa de Balzac alcanza el estatuto de verdadera retórica, según la definición que Descartes recibe de sus maestros: "la retórica es el arte o

[19] *Censura quarumdam Epistolarum Domini Balzacii* (en adelante, *Examen)*, 1628. AT I, 7, 6-8. Balzac responde en carta del 30 de marzo de 1628, AT I, 569-571.



la instrucción (*doctrina*) del bien decir… decir capaz de persuadir (*dicere apposite ad persuationem*)" (Soares, en Gouhier, 1999: 98).

La evocación de los oradores antiguos describe el inicio de una historia de inspiración ciceroniana por la cual, *ille tempore*, la elocuencia inspirada da razón de la *jus civile*, es decir, de la ciudad, un lugar donde el dominio no se ejerce por la violencia sino por la fuerza persuasiva de la palabra. El arte de reinar es el arte de persuadir: "En los primeros e incultos tiempos, antes que naciesen las disidencias en este mundo y cuando la lengua mostraba espontáneamente los estados de ánimo de los espíritus sinceros, había, en las inteligencias superiores, una cierta fuerza divina de elocuencia que, nutrida del celo por la verdad y la fluida riqueza de su sensibilidad (*sensus abundantia profluens*), sacó a los rudos hombres de los bosques e impuso leyes, fundó ciudades y ejerció al mismo tiempo *la potestad de persuadir y de reinar*" (AT I, 9, 12-19, ns.). El *Examen* puede ser entendido como el elogio de una retórica en la que se imbrican necesariamente la nobleza, la veracidad y la inteligencia del que habla con la persuasión inteligente de aquel que escucha, el "candor y las antiguas costumbres, que muestran un ingenio superior al ordinario" (AT I, 11, 13-14), un espíritu "ingenuo y veraz" (AT I, 11, 19-20) llevado "por un amor a la verdad y la ínsita generosidad que le impide el disimulo" (AT I, 11, 12-13), en fin, una síntesis entre majestad y gracia que supera definitivamente la querella entre antiguos y modernos (AT I, 10, 7-9). Cabe proponer que "los tiempos más antiguos", evocan el principio fundamental del manual de retórica que Descartes había leído en La Flèche, el cual establece en su *Proemio* la íntima correspondencia entre el discurso y la razón, intimidad que el griego antiguo testimonia al nombrar a uno y a otra con el mismo término, *logos*, de manera que "el discurso es, en verdad, como la imagen de la razón" (Soares, en Gouhier, 1999: 99).

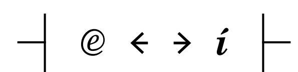
Hay dos puntos a señalar, que Descartes recuperará a lo largo de su obra y sobre los que volveremos más abajo. Primero, la palabra pública se hace política, funda la *polis*, porque esgrime argumentos que persuaden a todos sus miembros. Balzac, gracias a las razones de sus argumentos (*tam rationibus rationes explicat*) y a la "nobleza de los ejemplos que los ilustran" (AT I, 10, 3-5), obtiene la credibilidad del vulgo y, además, por su "solidez y veracidad" persuade más a quienes son más inteligentes (AT I, 10, 11-12), creando un lazo civil entre uno y otros. Segundo, este arte de persuadir es tanto más eficaz en cuanto el orador/escritor es franco,

es decir, habla sólo de aquello de lo que él mismo, en largo examen, se ha persuadido.[20]

Pues bien, para comprender a Voetius debemos al menos sintetizar la historia que sigue. "Poco después", entre griegos y romanos, surge la primera "corrupción" de la elocuencia original debida a su uso frecuente en la disputa y la excitación pública, por la cual los "hombres ordinarios…, desesperando de conquistar el ánimo del auditorio en lid abierta y por la sola verdad, recurrían a sofismas y a insidias de palabras vacías…" (AT I, 9, 20-24). La disputa marca la degradación de la palabra, degradación política, filosófica y retórica pues, al dejar de estar al servicio de la unión civil entre los hombres, ella abandona al mismo tiempo la gracia y la verdad por el recurso a razones coloridas, maquilladas (*fucata rationes*, AT I, 9, 30). Cabe agregar a esa historia dos etapas; la tercera son los tiempos modernos, "estos tiempos" en los que "decir la verdad se considera soberbia y la mentira y el disimulo pasan por moderación" (AT I, 11, 21-22). Esta degradación recurre a una imitación grotesca de la majestad antigua, la "ficticia majestad de palabras fuera de uso o ruidosas palabras extranjeras…," y demás recursos "con los que suele engañarse al vulgo". [21] A la *venustas* antigua, el fresco rubor de las jóvenes, se opone la figura antierótica, "los coloretes y la cerusa de las viejas lascivas" (AT I, 9, 1-2); a la grave inteligencia de los oradores antiguos, "las estupideces de los histriones o las gesticulaciones de los simios" (AT I, 8, 19-20**)**.

Nos hemos detenido en este *Examen*, finalmente, para proponer que hay una cuarta etapa, la nuestra, que recogiendo las anteriores marca un umbral que decreta la muerte de la retórica, un escándalo que Voetius inaugura y que Descartes acusa, en un esfuerzo estéril. El escándalo reside justamente en el hecho que Voetius puede prescindir de aquellos recursos, pues su palabra no necesita de ningún maquillaje. Experto en las artes de la imitación, habla para que nadie entienda, lleva al extremo la gesticulación histriónica, no se vale más que de coloridos insultos (*convitia*, AT VIII-2, 48, 11), obscenidades groseras extraídas de lenguaje más vil, y llama al odio. La mala palabra persuade sin argumentación alguna y, lejos de estar inspirada en el amor a la verdad, se inspira en el odio a la verdad. El maquillaje grotesco todavía intenta persuadir en una aparien-

[20] "[de Balzac] no abusa de la simplicidad del lector sino que suele valerse de argumentos que son tan claros que logran la credibilidad del vulgo y, además, son tan sólidos y verdaderos que quedan aún más convencidos los que son más inteligentes, especialmente cuando no prueba más que aquello de lo cual, antes, él mismo se ha persuadido", AT I, 10, 9-14.
[21] AT I, 8, 30; 10, 15.



cia de razón, degradada al colorete de las ancianas; a partir de aquí, en el abandono de la elocuencia y de la razón, la mentira toma la palabra como injuria o bajeza y desaparece definitivamente la relación original entre razón, verdad y gracia.

Esta historia nos permite proponer que el retrato oscuro de Voetius debe ser entendido como la inversión del retrato luminoso de Balzac, al que se opone punto por punto. El amor a la verdad se opone al odio a la verdad; a la claridad y solidez de la argumentación se opone la ausencia de todo argumento. Balzac nunca abusa de la simpleza del lector y persuade más a los más sabios. Voetius abusa de la simpleza del pueblo pequeño y su palabra sólo puede persuadir a los más ignorantes. Allí, una nobleza que impide todo disimulo, aquí, el ocultamiento tras las máscaras y las personas; allí, la franca sinceridad, aquí, el "hipócrita" (AT VIII-2, 28, 26); allí, la gracia elegante, aquí la broma soez. La palabra de Balzac, como la antigua elocuencia, crea vínculo entre los hombres; Voetius divide cualquier lazo, familiar o civil.

Finalmente, el escándalo Voetius se hace aún más claro por la razón siguiente. El *Examen* establece los procedimientos retóricos que Descartes utilizará como escritor, es decir, como filósofo. Repitamos que el *Discurso del método* maneja con maestría las figuras que la tradición otorga (el *tableau*, la fábula autobiográfica, la evocación retrospectiva del camino, los obstáculos y la meta, etcétera) en una elocuencia que sin embargo sólo es eficaz si se oculta a sí misma[22] pues su único fin es ocultar la persona del que habla, condición para persuadir al que lee de una verdad que, luego de largo examen, ha persuadido al que escribe.[23] El *Examen* establece las bases de la futura reflexión sobre la *scientia persuadendi*, luego, sobre el modo de escribir no sólo la filosofía sino, mucho más, sobre el modo de escribir "en filósofo" sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre la rara inteligencia y la fina sensibilidad de una princesa.[24] En todos los casos, esta re-

[22] "[…] velo de arte, de prudencia y de cortesía" que Descartes reescribirá en el *Discurso*: el primer velo es la narración autobiográfica que instaura una relación de franqueza, "un yo empírico que, según descubrimos luego no es más que el velo que desaparece para mostrar un yo no personal, trascendental" (Fumaroli: 39).

[23] AT VI 77, 13-14. Persuadir es inducir en otros el mismo asentimiento libre a la verdad clara y distintamente percibida por el entendimiento, AT III, 64-65; AT VII, 65, 6-9. Descartes expresa numerosas veces sus esperanzas y sus dudas respecto de su capacidad para persuadir, AT I, 149, 20-22; 182, 4-6 y 13-16; AT VII 10, 11-13; 158, 15-18, AT VIII-1, 329, 10-12.

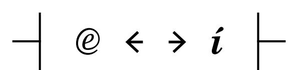
[24] "Los discursos *simples y francos* de un hombre que no escribe más de lo que cree os serán más agradables… Es por ello que no pondré en esta carta nada que la experiencia y la razón no me hayan mostrado como muy cierto y escribiré aquí *en filósofo*, así como en el resto del libro", *Principes,* AT IX-2, 21, ns.

flexión evoca aquel poder originario de la verdad, el de unir a los hombres, punto sobre el que Descartes insistirá más de una vez: en la carta a Regius de 1643, en la *Carta Dedicatoria* a la versión francesa de los *Principios de la filosofía* y especialmente, en las *Respuestas a las Cuartas Objeciones* donde el elogio a las objeciones de Arnauld recupera y sintetiza los puntos principales del elogio a Balzac: la inteligencia clarividente y minuciosa que se manifiesta en el dulzor y la civilidad, unida a una intensidad y a un vigor cuya franqueza hace evidente la ausencia de cualquier disimulo. Los mismos tres puntos rigen las reuniones de la Asamblea, en el *Proyecto de Academia* que Descartes redacta poco antes de su muerte por encargo de la reina Cristina.[25] El discurso verdadero es necesariamente dulce porque la verdad sólo es tal si pacifica y crea un lazo amistoso entre los hombres; una civilidad que, sin embargo, ya no es un civismo porque, a diferencia de los antiguos tiempos, no es necesariamente política; en estos tiempos, ella se establece sin relación a la ley o a la ciudad. Antes bien, la disputa jurídica, la arenga, marcan, en la Antigüedad clásica, el exceso que quiebra aquella imbricación original entre inteligencia superior y palabra graciosa que Balzac y Descartes quieren recuperar. No insistiremos sobre esta "unión entre racionalidad y civilidad", "entre la exigencia de justificación racional… y la dulzura de lazo social", que define la escritura de la búsqueda de la verdad (Lelong: 149). Queda claro que la evocación de una edad de oro en que la palabra verdadera une a los hombres no es una mera figura retórica porque traza el proyecto de la escritura de la filosofía, esto es, de la escritura "en filósofo" que, a partir de aquí, debe enfrentar el escándalo de una oratoria del mal.

IV

Nos hemos detenido hasta aquí en los procedimientos (anti)retóricos de esa oratoria. Cabe detenerse ahora en sus efectos, es decir, en las pasiones que despierta —las razones de su eficacia. Hemos señalado más arriba que el orador autoriza y santifica las pasiones ya habituales en la grey, el odio y la envidia. Debemos agregar que, más aún, la palabra maligna suscita pasiones nuevas y originales. En efecto, la palabra del orador transforma

[25] "una dulzura" que calma los humores irascibles, *a Regius*, enero de 1642, AT III, 494; *Responsio ad Quartae Objectiones*, AT VII, 218-219; AT IX-1, 170. *Projet d'une Académie*, § 4-8, AT XI, 661-662. La verdad siempre lleva a la dulzura y a la concordia, *Principes*, AT IX-2,13.



esas dos pasiones iniciales en otra pasión compleja, la "cólera piadosa", pasión que no tendrá ningún lugar en LPA cuyas definiciones de cólera y piedad impiden la articulación de ambas en una única pasión. "Sin duda —escribe Descartes— es una gran consuelo para la turba, que no es mala sino ignorante, poder a veces conmoverse piadosamente, encolerizarse piadosamente e irritarse piadosamente contra los más poderosos" (AT VIII-2, 48, 19-20). Hay que agregar además una segunda pasión que ocupa un lugar central porque permite el paso del odio-envidia iniciales a la cólera piadosa, a saber: la devoción (*devota plebe* AT VIII-2, 48, 13), modo del amor dirigido a aquellos que estimamos más que a nosotros mismos. Voetius "se hace amar y alabar" (AT VIII-2, 48, 17). Esta paradójica articulación entre odio-cólera/envidia-piedad a través del amor-devoción no ha recibido, hasta donde sepamos, la atención que merece y no tiene paralelo en la posterior investigación sobre las pasiones. Sin embargo, el texto de LPA, que no concibe una cólera piadosa y donde brilla por su ausencia toda preocupación por la retórica, nos otorgará un material que creemos relevante a nuestro análisis, al mismo tiempo que nos permitirá destacar, de nuevo, el carácter extraordinario de la indagación que Descartes desarrolla en la *Carta a Voetius.*

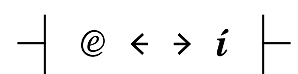
La oratoria del mal, aun si abandona toda tradición al renunciar a la vez a la elocuencia y al sentido, mantiene el fin último de la persuasión el cual no se agota en la transmisión o en la excitación de pasiones; la palabra maligna quiere persuadir sobre la justicia de una acción. El punto a señalar es que ninguna de las pasiones iniciales que la plebe ya sentía, el odio y la envidia, pueden por ellas mismas inducir a alguna acción efectiva. "El odio es una emoción causada por los espíritus [animales] que incita al alma a *ser separada* de los objetos que se presentan a ella como dañinos". Descartes aclara enseguida que esa incitación no se refiere al deseo (que nos incita a buscar el bien o a huir del mal y se refiere siempre al futuro) sino al "consentimiento por el cual nos consideramos desde ya… como un solo todo, enteramente separado de la cosa de la que tenemos aversión".[26] El odio se agota en la separación de aquel que nos daña o nos amenaza y se cumple por la sola decisión de ser un todo separado. Sometida al odio cotidiano, la plebe sigue su vida habitual, ocupada en sus labores y negocios, sin otra acción que la murmuración ocasional o la inju-

[26] LPA § 79, AT XI, 387, 6-8 y § 80, 387, 21-26, respectivamente. El consentimiento del odio se opone al del amor por el cual nos consideramos "ya unidos" al bien que amamos § 80, 387, 18-24. Remitimos al delicado y olvidado artículo de Delamarre (1983).

riaprivada, cuyo único efecto es la posible complicidad de los vecinos. Esto es cierto aun si esta definición no es enteramente aplicable al caso de la plebe. Sucede que en LPA, Descartes sólo se interesa en la relación entre personas, "otras causas libres" (§ 55, AT XI 374, 5-7) y nunca considera la relación entre confesiones o estratos que se definen por su oposición recíproca (*plebicula-optimates*; católicos-reformados) en la cual, aunque sea posible considerarse como "enteramente separados", es imposible considerarse "como un solo todo", dada la obstinada presencia cotidiana de vecinos o de parientes de distinta confesión, la regular visita del recaudador y la usual prepotencia de los grandes. En LPA, el odio logra la separación, luego, la supresión del mal sufrido; en la *Carta*, donde la separación es imposible o siempre incompleta, el odio persiste como costumbre, un odio impotente, que no puede llevar a ninguna acción.

Brevemente: ninguna pasión puede llevar a una acción si no es por intermedio del deseo.[27] Luego, la envidia y el odio iniciales, sin desaparecer, deben adquirir una nueva modalidad, ésta es, la cólera, "especie del odio" que se dirige "contra aquellos que nos han hecho algún mal o han intentado dañarnos... particularmente a nosotros" cuyo efecto es el violento "deseo de vengarnos... que la acompaña casi siempre".[28] En LPA, Descartes distingue dos tipos de cólera: la primera es la del hombre bueno que es siempre efímera, "tiene poco efecto" pues no resulta de un odio profundo sino "de la aversión y de la sorpresa de recibir un mal" y no se limita al mal cometido "particularmente a nosotros" sino que alcanza al mal sufrido por aquellos que los generosos ("aquellos que poseen mucha bondad y mucho amor") aman "del mismo modo que a ellos mismos". La *Carta* desconoce esta forma generosa de la cólera pero, podemos proponer, anticipa la segunda, propia de las "almas débiles y bajas", las almas "más llenas de orgullo…, las más bajas e infirmes" en las que, tal como sucede con los miembros de la plebe, "predomina el odio y la tristeza" y el impulso a la acción alcanza su máximo de intensidad "por la agitación que un ardiente deseo de vengarse excita en la sangre".[29] Queda claro que, por este deseo, el orador y la grey se distinguen claramente del actor y su público: el orador despierta pasiones para que el auditorio actúe, en el ardiente deseo de venganza, llamándolo a "resistir al poderoso o entrar en lucha contra los adversarios de su religión", de manera tal que la persuasión es, inmediatamente, una

[27] "[...] esas pasiones [simples] no nos llevan a ninguna acción más que por intermedio del deseo que ellas excitan…." LPA §144, AT Passions de l'Ame XI, 436, 14-16; *cf*. §143, 435, 26-29.
[28] LPA §199, AT XI, 477, 26-27.
[29] Subrayamos LPA § 201, AT XI, 479, 18-480, 2.



resuelta ejecución, "pues estará lista a ejecutar con ardor todo aquello de lo que quiera persuadirla" (AT VIII-2, 48, 30-49, 2). Voetius, al lograr la libre sumisión de la plebe, puede finalmente actuar a través de ella (tal como hace con sus alumnos o con Schook) sumando otra *máscara*, a la vez disfraz y persona(s). Pero en esta cólera particular, la venganza se realiza por piedad (*pie irasci*), por un "movimiento piadoso" (*pio affectu*).[30] Repitamos que la violencia por piedad es posible gracias al amor, particularmente, la devoción; el pastor "se hace amar y alabar", por la violencia misma de sus sermones, su audacia en culpar a los principales y su poder de darle palabra pública al odio-audacia que, al no temer el castigo, la grey sólo puede atribuirla a una instancia superior a la ley, "inspirada en una eximia santidad" (AT VIII-2, 48, 27). Voetius no sólo se erige como sabio, mucho más, se erige como ídolo: cualquier acto instigado por él o por su ejemplo, es un acto de piedad (AT VIII-2, 48, 20-21).

La devoción es el amor a un objeto que estimamos más que a nosotros mismos. Su objeto principal es Dios; el segundo es el príncipe o el país, luego la ciudad y, finalmente, "un hombre particular que estimamos más que a nosotros mismos" (LPA § 83, AT XI, 390). La intensidad de esta cólera piadosa, la violencia de sus efectos, se entienden porque Voetius usurpa la autoridad de los dos objetos principales de devoción: se arroga la autoridad divina, al investir su palabra del celo del profeta y, al mismo tiempo, la autoridad del juez (por lo tanto del príncipe) usurpando el derecho de condenar a los particulares. LPA se interesa especialmente en el amor engañoso[31] pero no recoge una palabra de la engañosa devoción —la más extrema, por la cual el diablo mismo se percibe en eximia santidad. Sucede que la plebe es "ignorante" pero, a diferencia de Voetius, "no es mala" (AT VIII-2, 48, 18). Luego, no sólo necesita un ídolo de mal para que su odio se haga cólera; también necesita un ídolo de bien (*su* bien) cuya palabra es siempre verdadera y a la vez siempre piadosa, de manera que son piadosas todas las acciones cometidas por su palabra o en su ejemplo. Este amor a quien nos otorga el placer de excitar nuestro odio permite que el odio inicial, sin desaparecer, devenga cólera y que la envidia devenga, sin desaparecer, piedad, en una compleja articulación que merece ser confrontada con las definiciones de LPA.

Según LPA, envidia y piedad son especies de la tristeza pero son "contrarias en razón de su objeto"; en la primera, estimamos que los otros son

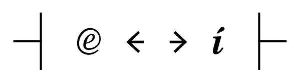
[30] AT VIII-2, 48, 19 y 49, 26, respectivamente.
[31] LPA § 85, AT XI, 392, 10-19; §142, 435, 18-22.

indignos del bien que gozan; en la segunda, que son indignos de los males que sufren. El objeto de la piedad es siempre la representación de un mal, el de la envidia la representación de un bien, en tanto ambos pertenecen a otros que estimamos no los merecen.[32] Pues bien, la articulación de envidia y piedad, en la *Carta a Voetius*, es posible porque el objeto de la piedad es el mal sufrido en persona (y no el mal de otros) de manera que sujeto y objeto de piedad coinciden en una sola persona, la cual sufre un mal que estima no merece, infligido precisamente por aquellos que estima indignos de los bienes que gozan. Puede decirse que el "gran consuelo" que alivia a la grey reside en la "satisfacción", propia de la piedad, que resulta de "pensar que ella [el alma] hace su deber al compadecerse de los afligidos" (LPA § 187 XI, 470), es decir, en este caso, al compadecerse de ella misma. Esa compasión es tanto más íntima e intensa en cuanto la plebe, en la envidia sorda que "roe… el corazón" (§ 201 XI, 479, 18-19), se queja de sus males y el objeto propio de la piedad del vulgo es, precisamente, los afligidos que se quejan (§ 187 XI, 4670. 13-14).

Esta descripción de la piedad colérica no volverá a repetirse. LPA no distingue entre la piedad por la aflicción real del inocente y aquella causada por las "aventuras funestas que vemos representar en un teatro" (§187, AT XI, 479, 7-8). En todos los casos, el mal es la representación de un mal (teatral o real, poco importa) que "no [nos puede] dañar de ninguna manera" y hasta "parece cosquillear nuestra alma".[33] Por el contrario, en la piedad de uno mismo, el mal no es una representación sino un mal sufrido en carne propia, y la tristeza ya no se siente "en el exterior del alma" sino que se sufre "en el interior del alma", como una "tristeza... amarga" (LPA §187 XI, 470, 13-15).

Debemos detenernos aquí en un texto problemático. La cólera excitada por el sermón, afirma Descartes, es suficiente para crear una inclinación a la cólera o, en general, a las malas pasiones: "pues somos de naturaleza tal que por el pequeño ejercicio de las malas pasiones, adquirimos una gran propensión hacia ellas. Y aquel que, aunque sea una vez, se permite abandonarse a la cólera por una causa justa, es por ello mucho más susceptible a encolerizarse otra vez, aunque la causa sea injusta (AT VIII-2, 49, 17-21). Descartes invoca, hasta donde sepamos, por única vez, una naturaleza humana que (contra toda experiencia de la gente de bien) nos

[32] LPA § 182, AT Passions de l'Ame XI, 466, 23-25; §185, Passions 469, 6-8.
[33] LPA § 94, AT XI, 399, 17. Sobre el placer de la tristeza y la indiferencia entre escena y mundo, §147 AT XI, 441.



hace proclives a la cólera con sólo sentirla. No deja de sorprender esta desoladora descripción de nuestra naturaleza por la cual el breve sentimiento de odio o de cólera nos marca con una inclinación a la repetición sin razón, es decir, con independencia de la justicia de la causa. Por el contrario, la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 se aproxima más a la situación de la *Carta* pues allí "las inclinaciones o hábitos" que corrompen las costumbres de la gente de bien, "obligados a odiar", nacen de un sufrimiento continuo y prolongado, de una representación permanente del mal recibido y deseado, un odio que se consolida "poco a poco" en una cotidianidad que describe mejor la costumbre del odio y la envidia: "obligados a odiar… devienen poco a poco maliciosos…" pues "se representan tan seguido los males que reciben… y desean, que eso los acostumbra poco a poco a la malicia" (AT IV, 614, 5-10). En LPA, en fin, hay una cólera generosa, efímera, espontánea que se opone a la ira de "las almas más bajas e infirmes", en las que "predomina el odio y la tristeza" (§202, XI, 480), referencia que, repitamos, alude claramente a la pequeña plebe de la *Carta*. La súbita inclinación a las malas pasiones es reemplazada por la lenta adquisición de una inclinación debida un sufrimiento cotidiano, un odio que se impone a pesar del que sufre, gente buena e ignorante, como una obligación debida a la imposibilidad de separarse del objeto malvado, al cual está definitivamente unida. Pero quizás aquella propensión (aunque siga siendo problemática su atribución a nuestra naturaleza) deba entenderse con relación a lo que sigue.

V

Anticipamos más arriba que Voetius, en su condición de *diábolos*, tiene el poder de introducir la división en los dos órdenes de la sociedad, quebrando el lazo civil entre ciudadanos y, a la vez, el amistoso entre *familares,* es decir, entre aquellos de trato familiar: amigos, parientes, vecinos. Nos hemos detenido en el carácter sedicioso de Voetius que "excita la cólera y el odio"; cólera piadosa y odio santificado de los que nacen "la disensiones públicas y las guerras".[34] Se trata de un tema recurrente de la *Carta a Voetius* y de la *Carta a los Magistrados de Utrechtt* que se dirigen ambas a las autoridades civiles que otorgan su autoridad a Voetius; de aquí la

[34] AT VIII-2, 48, 4 y 50, 5, respectivamente.

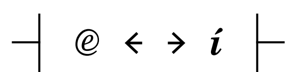
doble justificación de la *Carta*, un alegato jurídico que pide castigo[35] y una defensa del orden civil.[36]

Pero quisiéramos detenernos en un punto que apenas ha sido visitado, éste es, los efectos disolventes de esta palabra con relación a los lazos entre personas privadas. El examen de la oratoria del mal finaliza así:

> Las mujeres pequeñas (*mulierculae*) ven en el templo a alguien a quien estiman muy sabio y muy santo declamar, disputar, injuriar a otros hombres; *casi nunca comprenden nada* de qué se trata pero no tienen nada mejor que hacer que *imitar, en una inclinación piadosa (pio affectu) todas sus pasiones (conmotiones) excitando en ella pasiones semejantes*, por lo que, de regreso en casa, riñen por cualquier cosa. Pero los hombres..., *comprendiendo de cualquier manera* esas controversias, a veces no pueden dejar de confrontar sobre esos asuntos con parientes o amigos (*familiaribus*) de otra religión, tal como sucede en todas partes en este país, y de allí resultan los pleitos, la disputas, la enemistades y, si son de condición vil, los golpes (AT VIII-2, 49-50, ns).

El poder de la autoridad de Voetius reside precisamente en que es un ídolo a obedecer y, a la vez, un modelo a imitar. La mala palabra es eficaz porque el malo actúa en ausencia, de manera que, una vez finalizado el sermón, el odio no termina en una catarsis momentánea, sino que se expande en una transmisión que es ahora capilar, personal. Esto en dos ámbitos, ambos privados, que Descartes se encarga de distinguir: primero, el doméstico, por la mujer que, imitando al pastor, encuentra objeto de disputa en cualquier nadería. Segundo, gracias a los hombres, el odio se extiende a quienes profesan distinta religión, incluidos los *familiares*, "tal como sucede en todas partes en este país". Una vez más, la cólera se siente como un movimiento o inclinación piadosa lo cual exige, insistamos, "que los asuntos en disputa no se comprendan en nada" (AT VIII-2, 49, 24-25) o se comprendan "de cualquier manera" (AT VIII-2. 49, 30). Pero hay tres novedades. La primera: la transmisión capilar del odio se da aquí a través de una imitación del mimo, el experto en las *artes de la mímica*, mímesis sobre la que Descartes no volverá y que es posible gracias a una verdadera autoafección voluntaria y gozosa que anticipa, en lo principal, el examen de la autoafección voluntaria e indirecta en la primera parte de LPA. "Nuestras pasiones —escribe Descartes— no pueden ser excitadas o supri-

[35] AT VIII-2, 133, 21-24; 188, 10-13; 189, 15-16.
[36] "Rebajar su autoridad…. primero, para librarme de sus calumnias, luego, por el interés público", AT VIII-2, 7, 19-20: "[contribuir] a la paz y la concordia de estas Provincias", 107, 21-22; "la utilidad del público y el reposo de estas Provincias", 212, 11-12.



midas por la acción de nuestra voluntad directamente, sino indirectamente por la representación de las cosas [las razones, los objetos, los ejemplos] que usualmente acompañan a las pasiones que queremos tener…" (LPA, § 45 AT XI, 363-364). En el examen de la *Carta*, la autoefección de la cólera también es indirecta pues sólo es posible gracias al objeto de devoción pero, en este caso, no hay razones y el ejemplo es una persona, un *exemplum*.

La segunda: la mímesis no se dirige tan sólo a las pasiones del orador; la mujer y los hombres se arrogan además el derecho de disputar y acusar —los hombres sobre todo, que entendiendo de cualquier manera, creen entender y llegan hasta la violencia física. Brevemente, el vulgo no sólo imita las pasiones del orador apasionado; peor, imita su autoridad; la usurpa, imitando la usurpación de su modelo. Voetius autoriza las pasiones que la plebe siente, el odio y la envidia, porque otorga a quien lo imita una autoridad, tan falsa como la suya, que los humildes se arrogan por el sólo hecho de imitarlo.[37] Queda claro, por último, que, en esta disolución capilar, la cólera cambia y multiplica sus objetos; ya no se dirige a los responsables de su sufrimiento, los *optimates* o a los católicos en general, sino a los que habitan bajo el mismo techo; aquellos que son de trato familiar y eran hasta allí objetos de amistad o de respeto, en su común condición de víctimas, y quienes evidentemente no estaban incluidos en el discurso del pastor. Aquí culmina la autoridad de Voetius, en su poder de generar cólera donde antes había amor o respetuosa familiaridad o, al menos, donde no existían ni el odio ni la cólera; su palabra divide incluso a aquellos que se amaban, precisamente, porque lo aman.

Propusimos más arriba que Voetius es una excepción a la metafísica, una voluntad que no se dirige a la apariencia de bien. Liberado del defecto de razón, que toma el bien aparente por verdadero, el mal se libera de la razón y deviene irracional. Pues bien, Descartes lleva este argumento hasta al final: dada la definición del mal como privación y a la identidad entre realidad y bondad,[38] cabe afirmar que a una nada de bondad le corresponde necesariamente una nada de verdad, luego, de realidad. Éste será el fin último de la *Carta*: mostrar que Voetius no es nada de lo que aparenta ser pues no es un teólogo, escritor de libros, ni un profesor ni, según vimos, un pastor porque el verdadero pastor es el "amigo de todos los hombres" (AT VIII-2, 116, 10). Voetius es el mimo, el farsante, en fin, el hipócrita que de-

[37] "falsa autoridad" AT VII, 565, 3 (en relación al P. Bourdin).

[38] "Digo también que [el odio] es siempre con tristeza porque el mal, no siendo más que una privación, no puede ser concebido sin algún sujeto real en el que sea, y no hay nada real que no tenga en sí alguna bondad…" LPA §140, AT XI, 433, 14-22. *Cf*. AT VII, 60, 31-61, 4.

tenta una falsa autoridad. En ese alegato, el verdadero problema que Descartes enfrenta, por única vez, es el de la eficacia de la palabra maligna, el cual exige un examen original y minucioso de la transmisión, excitación y suscitación de las pasiones dirigidas al mal, problema y examen cuya lucidez, es decir, su ineludible vigencia, hemos intentado recuperar.

II. Epistemología y psicología

El axioma de causalidad, como condición de posibilidad de la teoría de la creación de las verdades eternas en Descartes[1]



Igor Agostini
Università del Salento
igor.agostini@unisalento.it

Abstract: In this chapter, the author argues that in Descartes there is a theory of isomorphism of the creation of eternal truths and the axiom of causality. Also, it argues that they require the same conditions to be thinkable, which are other than causality as an epistemological and ontological explanation of *realitas* or *aliquid* or *non nihil*. This is very important to complete a reconstruction of the centrality of causality in *Metaphysical Meditations*, as well as in Cartesian metaphysics.

1. Observaciones preliminares: el problema de la extensión del poder divino en la teoría de la creación de las verdades eternas

El 15 de abril de 1630, en una famosa carta a Marin Mersenne, Descartes escribió:

> Las verdades matemáticas, las que usted llama eternas, fueron establecidas por Dios y dependen de él por completo, así como todas las otras criaturas. De hecho, se habla de Dios como Júpiter o Saturno, y sujeto a la Estigia y a los Destinos, quiere decir que estas verdades son independientes de él. No temas, yo te exhorto en proporcionar y publicar en todas partes, que es

[1] Este capítulo retoma y desarrolla más largamente una breve comunicación publicada en italiano en 2015: I. Agostini, "Breve nota su teoria della creazione delle verità eterne e principio di causalità in Descartes".

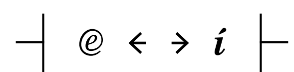
Dios el que estableció las leyes de la naturaleza, así como un Rey establece leyes en su Reino.[2]

El 6 de mayo, vuelve al argumento, al proponer la misma tesis: "Para las verdades eternas, vuelvo a decir que *sunt tantum veræ aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ*".[3] Y, el 27 de mayo escribe: "Me preguntas *en quo genere Causae Deus disposuit æternas veritates*. Te respondo que esto *in eodem genere causæ* que ha creado todas las cosas, es decir *ut efficiens et totalis causa*".[4]

En estas tres cartas, sobre todo en los pasajes que se han expuesto, es establecido por Descartes que una larga tradición historiográfica ha definido la 'teoría de la creación de las verdades eternas', es decir, la tesis de que las verdades lógicamente necesarias no son coesenciales a Dios, sino que son ocasionadas por la causalidad eficiente de Dios y, por esta razón, se asimilan a las criaturas en cuanto a su estatus ontológico.

Se trata de una tesis absolutamente revolucionaria, en tanto que rompe, aunque en diferentes modalidades, con toda la tradición teológica anterior. Sin entrar en todas las complejidades de un asunto en el cual la literatura crítica es inmensa,[5] y sólo para enfatizar el punto esencial:[6] si, antes de Descartes, habíamos pensado siempre, aunque en formas diferentes, las verdades eternas como co-esenciales o, de algún modo, co-eternas con Dios, en la perspectiva de Descartes adquirieron por completo el estatus ontológico de las criaturas y, por lo tanto, se tratan como existencias en tanto no necesariamente conjuntas a la esencia divina: "Pues ciertamente Él es Autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas […] Y, ciertamente, estas verdades no están más necesariamente unidas a su esencia, de lo que lo están las otras creaturas".[7] Es simplemente por el hecho de que el objeto de la acción de Dios es una esencia, no una existencia, Descartes utiliza la

[2] *A Mersenne*, 15 de abril de 1630, AT I, 145; B 30, pp. 146-147.
[3] *A Mersenne*, 6 de mayo de 1630, AT I, 149; B 31, pp. 150-151.
[4] *A Mersenne*, 27 de mayo de 1630, AT I, 151-152; B 32, pp. 152-153.
[5] Hay que mencionar, sin embargo, al menos seis contribuciones (las cuales toman, además, direcciones distintas y, en ciertos casos, opuestas): Émile Boutroux, *Des vérités éternelles chez Descartes*; Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*; Pierre Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*; Sergio Landucci, "La creazione delle verità eterne in Descartes", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*; Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des verities éternelles et fondemen*; Norman Wells, "Descartes and the Scholastics Briefly Revisited", en *New scholasticism*.
[6] *Cf.* S. Landucci, *op. cit.*, pp. 129-130.
[7] *A Mersenne*, 27 de mayo de 1630, AT I, 152; B 32, pp. 152-153.



palabra *creare* para indicar la acción divina productora de las verdades eternas, y recurrirá también a otros verbos como "hacer" y "disponer": *Illas creavit*, o (si se asigna la palabra *creavit* a la existencia de las cosas) *illas disposuit et fecit.*[8] Pero la diferencia con la noción tradicional de la creación no es sólo en la ampliación de la acción de Dios a nivel de las esencias, sino que también es la base de la tesis de la creación en la indistinción de las facultades en Dios que excluye cualquier interpretación voluntarista:

> Y si los hombres entendiesen bien el sentido de sus palabras, jamás podrían decir sin blasfemar que la verdad de algo precede al conocimiento que Dios tiene de ello, pues en Dios querer y conocer es sólo uno; de suerte que *por el hecho mismo de que quiere algo, conoce ese algo, y sólo por ello esa cosa es verdadera.*[9] [...] Preguntáis qué ha hecho Dios para producirlas. Digo que por el hecho mismo de que las ha querido y comprendido desde toda la eternidad, las ha creado [...]. Pues en Dios es una misma cosa querer, entender y crear, sin que una preceda a la otra, ni siquiera lógicamente.[10]

La teoría de la creación de las verdades eternas es la teoría que hace de Dios aquel que no se conforma con un orden ejemplar que pre-existe en el entendimiento divino (platonismo radical) o que en todo caso sería independiente (suárezismo),[11] o que sería dependiente del entendimiento, pero no de la voluntad divina (tomismo), o que sería dependiente de la voluntad divina (voluntarismo). Así que ésta es un hecho que es idéntico al deseo, de acuerdo con la causalidad eficiente que es total, no sólo en relación con el objeto creado, que depende por completo de Dios, sino también en relación con el creador, que está en la causa, con todas sus facultades que no se distinguen *ne quidem ratione*.

En torno a esta teoría, más adecuadamente con respecto a su contenido y su papel dentro de la filosofía de Descartes (que será defendida por el filósofo al final de su vida, pero no aparecerá, al menos de forma explícita, en cualquiera de su textos impresos, a excepción de las *Réponses* en *Meditaciones* VI),[12] los comentaristas han planteado muchas líneas interpretativas, a los que han dado respuestas, que son demasiado numerosos y, a menudo, muy diferentes. La

[8] *Idem*.
[9] *A Mersenne*, 6 de mayo de 1630, AT I, 149; Descartes, *Tres cartas a Marin Mersenne*, p. 37.
[10] *A Mersenne*, 27 de mayo de 1630, AT I, 152-153; Descartes, *op. cit.*, p. 43.
[11] La posición de Suárez (y para la de Santo Tomás) se puede identificar con aquella de la literatura crítica de Descartes que, a partir de Gilson, tiene el hábito de nombrar al *adversario de Descartes*: *cf.* el cuadro más completo (incluidas las adquisiciones decisivas de P. Garin) en J.-L. Marion, *op. cit.,* pp. 27 y ss.; que debe de ser integrado al de Wells, *op. cit.*
[12] Cuadro sinóptico en J.-L. Marion, *op. cit.*, pp. 270-271 (que afirma la presencia explícita de la teoría en los *Principios de filosofía*, I, arts. 22 y 24).

cuestión más controvertida es la extensión de la teoría: la cuestión de si Descartes pensaba que la creación divina concierna a la totalidad de las verdades eternas, sin excepción.

Incluso, una lectura (propuesta una vez por Frankfurt) de la tesis sobre que el poder de Dios puede llegar a cambiar verdades eternas ya establecidas[13] queda excluida, por la sencilla razón de que, en este caso, el poder de Dios estaría en contraste con su veracidad (en un lenguaje tradicional, si se quiere, las verdades eternas no están sujetas a la *potentia ordinata* de Dios);[14] las cosas se complican por la cuestión relativa a la extensión del poder divino considerado antes de la creación (es decir, desde su *potentia* absoluta).

Los datos textuales son: Descartes afirmó como dependientes de la creación de Dios, por primera vez, las verdades matemáticas[15] y, más tarde, las verdades morales[16] y verdades metafísicas,[17] verdades físicas (al menos, la necesidad del vacío, de los átomos y un universo que no se limita)[18] y, en especial, el principio de no contradicción.

[13] *Cf.*, contra la tesis radical de Harry Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths".

[14] Textualmente en las *Meditaciones*, Meditación Sexta, AT VII, 71; B I, pp. 777-778: "Non enim dubium est quin Deus sit capax ea omnia efficiendi quae ego sic percipiendi sum capax; nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc quod illud a me distincte percipi repugnare". La misma imposibilidad fue afirmada en 1630; pero en aquella época estaba fundamentada en la inmutabilidad de Dios (y en su incomprensibilidad): "Se os dirá que si Dios hubiese establecido estas verdades, las podría cambiar como un rey que hace sus leyes. A lo cual es preciso responder que sí, si es que su voluntad puede cambiar. —Mas yo las comprendo como eternas e inmutables". (*Carta de Descartes a Mersenne*, 15 de abril de 1630, AT I, 145-146, B 30; Descartes, *Tres cartas a Marin Mersenne*, p. 31.) Esta variación de la teoría se escapa a todos los comentaristas sobre la intervención en el debate de Sergio Landucci, *cf.* S. Landucci, *op. cit.*, pp. 168-178.

[15] *Cf. A Mersenne*, 15 de abril de 1630, AT I, 145-146; B 30, pp. 146-147 ("[…] les vérités mathématiques…"), 6 de mayo de 1630, AT I, 150; B 31, pp. 150-151 ("[…] les vérités mathématiques…"), 27 de mayo 1630, AT I, 153; B 32, pp. 152-153 ("[…] que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales…") y 27 de mayo de 1638, AT II, 138; B 177, pp. 666-677 ("[…] *totum est majus sua parte*…"); *Quintae responsiones*, AT VII, 380, B Op I 1184-1185: "[…] mathematicas que illas veritates"; *Sextae responsiones*, AT VII, 432, B Op I 1224-1225: "[…] tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis…"; AT VII, 436, B Op I 1228-1229: "[…] Mathematicae […] veritates"; B Op I 1230-1231, AT VII 436: "[…] bis 4 esse 8…"; *A Mesland*, 2 de mayo de 1644, AT IV, 118; B 454, pp. 1912-1913: "[…] trianguli tres angulos æquales esse duobus rectis […] si ab æqualibus æqualia demas, reliqua non sint æqualia…"; *Ad Arnauld*, 29 juillet 1648, AT V, 224; B 665, pp. 2580-2581: "[…] aggregatum ex uno et duobus quod non sinttria".

[16] *Meditaciones*, Sextas respuestas, AT VII, 432; B Op I 1224-1225; AT VII, 436; B Op I 1228-1229: "[...] nullum bonum"; "[…] rationem […] boni…"; *Ad Arnauld*, AT V, 224; B 665, pp. 2580-2581: "[…] omnis ratio […] boni". *Cf.* anche *Burman* AT V, 166; B Op I 1284-1285 "[…] Optimum…"

[17] *Cf.* Quintas respuestas, *Meditaciones*, AT VII, 380; B Op I 1184-1185: "[…] essentias rerum…"; Sextas respuestas, *Meditaciones*, AT VII, 432; B Op I 1224-1225: "[…] nullum […] verum"; AT VII, 435; B Op I 1228-1229: "[…] rationem veri…"; AT VII, 436; B Op I 1228-1229: "[…] Metaphysicae, veritates…"; *Ad Arnauld*, 29 luglio 1648, AT V, 224; B 665, pp. 2580-2581: "[…] omnis ratio veri…".

[18] *Cf. Ad Arnauld*, 29 de julio de 1648, AT V, 224; B 665, pp. 2580-2581: "[…] de spatio, quod sit plane vacuum, sive de nihilo, quod sit extensum, et de rerum universitate…"; *A More*, 5 de febrero de 1649, AT V, 272-273; B 677, pp. 2618-2619 (vuoto) y AT V, 273; B 677, pp. 2618-2619 (atomi).

Esta extensión sin precedentes de la teoría con el principio supremo de la lógica tradicional está explícita en la carta a Denis Mesland el 2 de mayo de 1644: "Dios no puede haber sido determinado a hacer aquello que él hizo verdadero y […], en consecuencia, él pudo haber hecho lo contrario".[19] Y, sin embargo, en la misma carta en el fragmento inmediatamente posterior al pasaje que acabo de citar, Descartes estableció una distinción: "Admito que hay contradicciones que son tan obvias que no podemos representarlas en nuestras mentes, sin juzgarlas completamente imposibles".[20] Un ejemplo de tal imposibilidad fue el que, con toda evidencia, había sido evocado por Mesland en una carta perdida, y que Descartes repite aquí: "como el que proponéis: que Dios pudo haber creado criaturas que no dependían de él".[21]

Pero no hay aquí sino sólo un ejemplo (*comme celle que vous proposez*...), elegido precisamente en tanto evocado por Mesland. Descartes habla, en efecto, *des contradicciones* [...] *si evidentes*, en plural. Ésta es la razón por la cual varios intérpretes, a partir de Emile Boutroux, apoyándose en la carta a Mesland, han distinguido entre dos tipos de imposibilidades: algunos que requieren a Dios y otros que no lo requieren.[22]

Ésta es una lectura que, con pocas excepciones, ha dominado en la literatura crítica cartesiana, aceptada por comentaristas como León Brunschwicg, Etienne Gilson, Henri Gouhier, Martial Gueroult y Jean Laporte, hasta el final de los años setenta, cuando Harry Frankfurt, Jean-Marie Beyassade y, unos años más tarde, las interpretaciones de Jean-Luc Marion, han propuesto todo lo contrario: negar la distinción entre dos órdenes de imposibilidad y afirmar, como posible a la creación de Dios, cualquier supuesta imposibilidad.[23]

Desde este punto de vista, el propio texto de la carta a Mesland no tendría la función de establecer una verdadera distinción entre los órdenes de contradicción, pero tendría precisamente el propósito de reconducir a un

[19] *A Mesland*, 2 de mayo de 1644, AT IV, 118; B 454, pp. 1914-1915. [Trad. de la traductora.] Esta cuestión fue puesta por primera vez por el objetor anónimo que se hacía llamar 'Hyperaspistes' (*X*** a Descartes*, julio de 1641, AT III, 406), pero Descartes lo había defraudado.

[20] *A Mesland*, 2 de mayo de 1644, AT IV, 118; B 454, pp. 1914-1915. [Trad. de la traductora.]

[21] *Idem*. [Trad. de la traductora.]

[22] *Cf.* E. Boutroux, *op. cit.*, pp. 66-67; en este sentido, casi todos los principales comentaristas de Descartes: entre ellos E. Gilson, *op. cit.*, p. 335; L. Brunschvicg, *Descartes*, p. 82; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes* p. 171; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. II, pp. 26 y ss.; H. Gouhier, *La pensé métaphysique de Descartes*, pp. 286-287; Margaret Wilson, *Descartes,* p. 175; S. Landucci, *op. cit.,* pp. 144-150. Más recientemente, *cf.* también Richard Glauser, "Dieu peut-il s'anéantir? La lettre de Descartes CCXXII BIS [II] à un destinataire inconnu", en *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance.

[23] *Cf.* H. Frankfurt, *op. cit.*, pero también Francesco Olgiati, *La filosofia di Descartes*, p. 182; J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*, pp. 115 y ss.; J.-M. Beyssade, "Création des vérités éternelles et doute métaphysique", en *Studia cartesiana 2*; y, sobre todo, J.-L. Marion, *op. cit.*, pp. 296-303.

solo nivel, acabado, de la lógica humana, como el texto siguiente, el cual algunos intérpretes parecen sugerir: "Pero no debemos que representarnoslo [*nous ne nous les devons point*], para conocer la inmensidad de su poder".[24]

Es posible interpretar el texto de la siguiente manera: "El poder infinito de Dios no tiene que ser representado para ser concebido; y por lo tanto no está sujeto a contradicciones que solo aparecen en la representación".[25] El "nous ne nous les devons point" que aquí se lee en el sentido de una prohibición,[26] el de representar el poder divino sometiéndolo a las imposibilidades que la exceden. Si aceptamos tal lectura, es claro que este pasaje conduce a un colapso de la distinción entre los dos órdenes de imposibilidades, visto en el sentido de una reducción de la distinción por encima de la lógica humana. La carta a Mesland, en lo que va de negar la extensión de la teoría de la creación de las verdades eternas en el principio de no-contradition, ofrecería "el razonamiento más preciso"[27] y la confirmaría, con la única excepción[28] de la existencia de Dios, como condición para ser pensado en dicha teoría ("la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que pueden ser, y la sola de la que proceden todas las demás").[29]

Y, sin embargo, el texto es demasiado ambiguo para armonizar una lectura así. La frase "nous ne nous les devons point", de hecho, bien puede ser —y ha sido— interpretada de manera muy diferente: "No es a las contradicciones a lo que debemos dirigir nuestra atención si queremos conocer la inmensidad de su poder";[30] "Lo que el filósofo nos pide es no hablar como si estas imposibilidades fueran el resultado de una ley que la razón prescribiría a su voluntad".[31]

[24] *A Mesland*, 2 de mayo de 1644, AT IV, 118; B 454, pp. 1914-1915. [Trad. de la traductora.]
[25] *Cf.* J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 299. [Trad. de la traductora.]
[26] *Cf.* también el análisis muy articulado de J.-M. Beyssade, "Création des vérités éternelles et doute métaphysique", en *Studia cartesiana 2*, p. 125.
[27] *Cf.* J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 299. [Trad. de la traductora.]
[28] Al menos en la interpretación de Marion, que aquí es un poco menos radical que la de J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*. *Cf.* J.-L. Marion, *op. cit.,* p. 301: "De hecho, una sola verdad se impone a Dios […] su existencia. Pero esto no es una cuestión de una necesidad lógica, ni de una nueva representación, sino de la instancia que instaura el código donde se formulan solamente todos los posibles y todas las contradicciones. La sola exigencia que debe de admitir el 'poder incomprensible', es su propia instauración, que separa tanto lo impensable como lo pensable". [Trad. de la traductora.]
[29] *A Mersenne*, 6 de mayo de 1630, AT, I 149; Descartes, *Tres cartas a Marin Mersenne*, p. 37.
[30] E. Boutroux, *op. cit.*, p. 46. [Trad. de la traductora.]
[31] H. Gouhier, *op. cit.*, p. 287.

La pregunta sigue abierta,[32] aunque, sobre todo después de la gran interpretación de Marion, la vieja lectura de Boutroux parece haber perdido su preeminencia, y las raras tentativas de volver a proponer el principio de doble orden de imposibilidad no parece haber recibido mucha atención: me refiero, por ejemplo, al libro de Emanuela Scribano, *Angeli e Beati*, que avanza en argumentos muy originales y fuertes en este sentido, lo que demuestra que esta teoría no juega ningún papel en las *Meditaciones*.[33]

En lo personal, creo que la inspiración fundamental de la lectura de Boutroux sigue siendo válida y que Descartes nunca habló acerca de una extensión de la omnipotencia de Dios a la totalidad de las contradicciones. Estoy a favor de una lectura literal de la distinción entre los dos órdenes de imposibilidad formulados en la carta a Mesland y una interpretación diferente de la propuesta por Marion de "nous ne nous les devons point".

No voy a discutir aquí el problema exegético de la carta a Mesland, reconociéndola como capital. No propongo, tampoco, una investigación sistemática de la emisión de los dos órdenes de imposibilidades; por el contrario, considero que es, sin duda, esencial en cualquier estudio que tuviera la aspiración de centrarse en la cuestión de la teoría la creación de las verdades eternas.

Mi objetivo será más limitado y, por así decirlo, local: Yo presenté la tesis de que, además de la existencia de Dios, hay al menos otra imposibilidad que hace excepción a la teoría de la creación de las verdades eternas, es decir, el axioma de causalidad, o más bien, el axioma de la causa[34] o el axioma causal.[35] Hay aquí, en todo rigor, una tesis ya desarrollada por algunos de los intérpretes favorables al principio del doble orden de la imposibilidad. Sin embargo, para el avance de esta tesis propongo, apoyando un argumento diferente y sobre todo más radical frente al límite del actualmente presentado y llevado a cabo por los intérpretes, el cual yo no considero completamente satisfactorio por las razones que daré después de recordar brevemente esas lecturas.

[32] Sobre esta problemática, el lector encontrará el interesante artículo inédito de Marcos Gleizer: *Descartes e a livre criação das verdades eternas*. Agradezco al autor haberme dado una versión manuscrita de ese estudio.

[33] E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, pp. 161-193.

[34] En efecto, en rigor Descartes no habla de 'causalidad' como hacen sus contemporáneos, incluido Suárez, sino de 'causa': *cf. les remarques de* Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, pp. 295-296. Sobre la doctrina escolástica (en particular de Suárez), *cf.* al menos V. Carraud, *op. cit.*, pp. 103-166; Gilles Olivo, *L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité*, en J. Biard y R. Rashed, eds., *Descartes et le Moyen Âge: Actes du colloque Descartes et la philosophie médiévale*, y Tad Schmaltz, *Descartes on causation*.

[35] H. Gouhier, *op. cit.*, p. 291.

2. La excepción al axioma causal. A: análisis de dos interpretaciones

Uno de los argumentos que han sido presentados por los comentaristas para demostrar que el axioma de la causa no estaba incluido en la creación de Dios es que es co-extensivo al campo mismo de la existencia: ésta es la tesis de capítulo titulado por Henri Gouhier, *Les exigences de l'existence dans la pensée métaphysique de Descartes*:[36] en esta interpretación, de hecho, el axioma causal no es una ley que se requiere para pensar las cosas, sino que, por el contrario, se inscribe en la cosa en tanto que existe y no puede convertirse en una ley del pensar sino en la medida en que el pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas. El requisito de causalidad, por lo tanto, es tan íntimo y co-extensivo a la existencia como la existencia divina misma que la refleja. El problema con esta lectura es doble. En primer lugar, aquí no está del todo claro si la excepción del axioma de causalidad se basa en la existencia como tal, o más bien, en la existencia en su sentido más perfecto, es decir, la existencia divina, como Gouhier también dijo explícitamente, presentando el axioma de causalidad como una variante de la existencia de Dios, "el axioma causal que coincide con esta existencia no procede de él: es una variante de 'la más eterna de todas las verdades'".[37] Sigue existiendo una ambigüedad: o bien el axioma causal es una necesidad impuesta por las leyes de las cosas en general, o es una necesidad impuesta por la cosa más importante (la existencia de Dios). Pero, incluso en sólo uno de los sectores, no se superan las dificultades. Si, en efecto, la excepción del axioma de la causa se extiende a la de la existencia divina, y no puede constituir sino una simple variante, el problema sigue siendo: cómo el axioma de la causa puede continuar siendo válido incluso más allá de la región divina; es decir, ¿por qué el hecho de ser una variante de la existencia divina justificaría la validez del axioma causal más allá del caso específico, aunque eminente, de Dios? Si, por otra parte, redirigimos la excepción del axioma de la causa a la existencia como tal, no podemos entender por qué algunas contradicciones deberían todavía caer bajo la omnipotencia divina, ya que caen también en el dominio de la existencia en general. En otras palabras, esta estrategia o bien salva demasiado poco (la única causalidad en la región del ser Divina), o salva demasiado (cosas en sí mismas).

[36] *Ibid.*, pp. 265-291.
[37] *Ibid*, p. 291.

Otra estrategia sería que el axioma causal es condición de posibilidad de la demostración misma de la existencia de Dios, en tanto que axioma incontestable que no necesita de la veracidad de Dios, y se diría que no está sujeto a la duda del Dios tramposo; pero si no está sujeto a la duda de Dios tramposo, la razón es que no se encuentra sobre la omnipotencia de Dios. En otras palabras: el axioma causal hace la excepción a la duda de la primera meditación en tanto garantizado por la luz natural y no por la veracidad divina, que no es requisito sino para las verdades sometidas a la duda de Dios tramposo, en tanto que dependientes del poder creador de Dios.[38]

Tal estrategia argumentativa me parece evitar la dificultad que versa en la lectura de Gouhier y, de cualquier manera, puede ser válida solamente en la medida en que identifica o, al menos, establece un enlace lógico entre las dos figura del Dios tramposo y del Dios creador de verdades eternas, según una asimilación propuesta por comentadores renombrados.[39] De cualquier manera, una estrategia así presenta al menos dos dificultades innegables. Primeramente, no está jamás establecido de manera textual. Segundo, se presenta un problema conceptual que no parece desplazable: la ausencia de una idea clara y distinta de Dios, que no se dará sino hasta la tercera meditación,[40] que presupone toda la segunda meditación,[41] y que siempre es requisito para pensar el poder incompren-

[38] *Cf.* S. Landucci, *op. cit.*, p. 22.

[39] *Cf.* E, Boutroux, *op. cit.*; Émile Bréhier, "La création des vérités éternelles dans le système de Descartes", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*; Henri Gouhier, *La pensé métaphysique de Descartes*, p. 258; H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, pp. 185 y ss.; J. Laporte, *op. cit.*, pp. 165-172; pero *cf.* también en el medio anglosajón: M. Wilson, *op. cit.*, pp. 120 y ss.; David Cunning, *Argument and Persuasion in Descartes'* Meditations, pp. 60 y ss., y, finalmente, un partidario de la distinción de las dos órdenes de la imposibilidad como S. Landucci, "Evidenza e verità nelle *Meditazioni*", p. 22, n. 38 ("[…] la vieja tesis del Boutroux [...] cae demasiado pronto, tras la violenta respuesta del Gueroult" [trad. de la traductora]). Más articulada es la posición de J.-L. Marion, *op. cit.,* pp. 342-345 (*cf. infra*, n. 44). Por mi parte he avanzado una asimilación en Igor Agostini,"'*Nihili nullae proprietates esse possunt'* (AT V, 223). Impossibilità del vuoto, assioma del nulla e verità eterne in Descartes", en *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*; me pareceque en contra de este punto: Amy Schmitter, *On the Eternal Truths; a Commentary on Papers by G. Walski, I. Agostini, and L. Devillairs*.

[40] AT VII, 436; B Op I 1228-1229.

[41] *Cf. Secundae responsiones*, AT VII, 130-131; B Op I 854-855: "Deinde, quia nullas antehac ideas eorum quae ad mentem pertinent habuimus, nisi plane confusas et cum rerum sensibilium ideis permixtas, haecque prima et praecipua ratio fuit cur nulla ex iis, quae de anima et Deo dicebantur, satis clare potuerint intelligi, magnum me operae pretium facturum esse putavi, si docerem quo pacto proprietates seu qualitates mentis a qualitatibus corporis sint dignoscendae. Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamen adhuc, quod sciam, qua ratione id fieri possit, ostenderat: vera autem via, et meo judicio unica ad id praestandum in secunda mea Meditatione continetur". Permítanme recordar sobre este punto: I. Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle* Meditationes *alle* Responsiones, pp. 149 y ss.

sible de Dios.[42] De cualquier manera, el único texto que profundiza en la omnipotencia divina da posibilidad, por parte de Dios, de cambiar verdades que son establecidas por él ("Se os dirá que si Dios hubiese establecido estas verdades, las podría cambiar como un rey que hace sus leyes. A lo cual es preciso responder que sí, si es que su voluntad puede cambiar"),[43] y supone un verdadero conocimiento de la naturaleza de Dios. "[N]osotros no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conozcamos. Pero esto mismo, que la juzguemos incomprensible, nos la hace estimar aún más —al igual que un rey posee mayor majestad cuanto menos familiarmente es conocido por sus súbditos, con tal, no obstante, de que no piensen por ello carecer de rey, y de que le conozcan lo bastante como para no dudar de ello".[44] No solamente, entonces, la noción de un Dios tramposo, sino también lo pensable mismo de un cambio de verdades eternas supone como ya dada una idea clara y distinta, que no comprensible, de Dios.[45]

¿Es entonces que es posible formular una argumentación que muestre que el axioma causal hace excepción a la teoría de la creación de verdades eternas, al admitir la controversial asimilación entre Dios tramposo y Dios creador de verdades eternas? Es la hipótesis que desarrollaré en lo siguiente.

3. La excepción del axioma causal. B: la proposición de una tercera lectura

Abro aquí los primeros elementos de una estrategia argumentativa que me propongo desarrollar de manera más articulada en una búsqueda sucesiva que se fundamenta sobre la interpretación del axioma causal como condi-

[42] *Cf.* la vieja interpretación de E. Boutrou, *op. cit*, p. 47; después, M. Gueroult, *op. cit.*, vol. I, pp. 42-49, así también el análisis más reciente de E. Scribano, *op. cit.*, pp. 165-184 (y de la misma autora, *cf.* E. Scribano, "L'inganno divino nelle *Meditazioni* di Descartes", en *Rivista di filosofia*, pp. 237-248, y E. Scribano, *Guida alla lettura delle* Meditazioni metafisiche *di Descartes*, pp. 29-33). Un punto de la situación, muy equilibrado, pero que al mismo tiempo atestigua la complejidad de la problemática, en Jean-Paul Margot, *Estudios cartesianos*, pp. 113-139, y Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation,* pp. 320-328.

[43] *A Mersenne*, 15 de abril de 1630, AT I, 145-146; Descartes, *Tres cartas a Marin Mersenne*, p. 31.

[44] *Ibid.*, AT I, 145, B 30.

[45] Ésta es la dificultad más poderosa que aún persiste en contra de la lectura de Marion, según la cual, como la duda sobre las matemáticas consiste sólo en la posibilidad de una exageración por parte de Dios, y no en un engaño positivo, él no es, estrictamente hablando, ningún Dios engañador. *Cf.* J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 242: "La interpretación de la duda hiperbólica como redundante implica que es menos un engaño que una hipótesis probable [...]. El argumento de la duda hiperbólica supone un Dios que puede hacer cualquier cosa, no un Dios engañador"; p. 244: "La *Meditación* I nunca habló de un 'Dios' engañador". [Trad. de la traductora.]

ción del pensar la teoría de la creación de verdades eternas. Llevaré a cabo, dicho de otra manera, la tesis según la cual el axioma de la causa no está sujeto a la creación de parte de Dios, porque constituye el fundamento de la intelegibilidad de la teoría de la creación de las verdades eternas.[46] Según la explicación que propongo, el axioma causal hace la excepción a la acción de la omnipotencia divina por una razón parecida a aquella por la cual hacía excepción a la omnipotencia de la existencia de Dios. Queda una diferencia, siempre, entre las dos, dado que la *ratio* de la condición de posibilidad es diferente.

La primera y la razón más general que me considero para poder permitir el axioma causal como condición de inteligible de la teoría de la creación de verdades eternas es la siguiente: en toda ocasión que Descartes ha sido interrogado sobre la cuestión de saber cuál es el género de causalidad según el cual las verdades eternas dependen de Dios, no solamente ha aceptado la traducción del término 'creation' o de 'disposition'[47] en la causalidad, sino que también ha determinado esta causalidad según una de las cuatro formas aristotélicas, presentada como causalidad eficiente (y total).

[46] Hablo aquí de 'fundamento de inteligibilidad' para la parte de la teoría que Descartes afirma como inteligible: es claro, en efecto, que para él la posibilidad por parte de Dios de la creación de verdades alternativas no sólo es incomprensible, sino también ininteligible: "Nec opus etiam est quærere qua ratione Deus potuisset ab æterno facere, ut non fuisset verum, bis 4 esse 8, etc.; fateor enim id a nobis intelligi non posse. Atqui, cum ex alia parte recte intelligam nihil in ullo genere entis esse posse, quod a Deo non pendeat, et facile illi fuisse quædam ita instituere ut a nobis hominibus non intelligatur ipsa posse aliter se habere quam se habent, esset a ratione alienum, propter hoc quod nec intelligimus nec advertimus a nobis debere intelligi, de eo quod recte intelligimus dubitare" (*Sextae Responsiones*, AT VII, 436 [ll. 12-22]; B Op I 1090-1091). Esta dimensión de ininteligibilidad de la teoría de la creación de las verdades eternas escapa por completo a la traducción de Clerselier, en donde todas las ocurrencias del *intelligere* son expresadas en el léxico del *comprender*: "Il est aussi inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8, etc., car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela; mais, puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne voyons point que nous devions comprendre" (AT IX-1 236). La traducción cambia irremediablemente la teoría de la creación de las verdades eternas en dos direcciones: por un lado, extendiendo el dominio de la comprensión a lo que sólo podemos escuchar (es decir, mediante ejemplo: 'Dios ha establecido que 2 más 2 son 4'); por otro lado, describiendo como simplemente incomprensible lo que, además de eso, es ininteligible (es decir, por ejemplo, 'Dios pudo haber establecido que 2 más 2 no hacen 4'). Permítanme referirme sobre este punto a I. Agostini, *Sul lessico della conoscenza di Dio in Descartes.* Intelligere, Concipere, Comprehendere/Entendre, Concevoir, Comprendre*: tre esempi di traduzione dal latino al francese e dal francese al latino*, in *Tradurre filosofia. Esperienza di traduzione di testi filosofici del Seicento e Settecento*, pp. 1-30. Sobre la distinción cartesiana entre *concipere* y *comprehendere*, *cf.* J.-M. Beyssade,"Création des vérités éternelles et doute métaphysique", en *Studia cartesiana 2*; D. Kambouchner, "Réponse à Robert Imlay. Ce qui se conçoit et ce qui se comprend", en *Descartes, Objecter et répondre*.

[47] *Cf. supra* nota 10.

También, en la carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630, Descartes escribe: “Me preguntáis según qué género de causalidad ha establecido Dios las verdades eternas [*in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates*]. Os respondo que lo ha hecho según el mismo género de causalidad por el que ha creado todas las cosas, es decir, como causa eficiente y total [*ut efficiens et totalis causa*]”.[48]

En las *Sextas respuestas* dará una respuesta un poco más articulada, pero en la misma línea que en 1630:

> Y no hay por qué preguntar con arreglo a qué género de causa dependen de Dios esa bondad y las otras verdades, tanto matemáticas como metafísicas; pues habiendo sido fijados los géneros de causas por personas que acaso no pensaban en esta manera de causalidad, no sería de extrañar que ni siquiera le hubieran atribuido un nombre; con todo, le han dado uno, pues puede muy bien ser llamada eficiente, del mismo modo que la voluntad del rey puede ser llamada causa eficiente de la ley, aunque la ley no sea ciertamente un ser natural, sino sólo (como dicen en la Escuela) un ser moral.[49]

Este texto se convertirá en una referencia para Descartes, que remitirá el Hyperaspsistes que le había hecho la misma pregunta: “Ahora, para saber en qué género de causas estas verdades dependen de Dios, ver la respuesta a la Sexta Objeción, Artículo 8”.[50] De esta manera, la relación de causalidad eficiente (y total), lejos de ser el objeto de la creación o de la disposición divina, determina la estructura misma de la creación o disposición. La creación de las verdades eternas se piensa recurriendo al principio de causalidad precisamente como una condición de inteligibilidad.

Pero también hay un segundo argumento que puede llegar a la misma conclusión. Volviendo por un momento a la carta del 27 de mayo de 1630, podemos ver que el argumento de que, como hemos visto, Dios es el autor de la esencia o la existencia de criaturas, Descartes se basa en el siguiente

[48] *A Mersenne*, 27 de mayo de 1630, AT, I 151-152; Descartes, *Tres cartas a Marin Mersenne*, pp. 151-152.
[49] *Meditaciones*, Respuestas a las Sextas Objeciones, p. 790; *Sextae responsiones*, AT IX-1, 236 (AT VII, 436; B Op I 1228-1231: “Nec opus est quaerere in quonam genere causae ista bonitas, aliaeve, tam Mathematicae quam Metaphysicae, veritates a Deo dependeant; cum enim causarum genera fuerint ab iis enumerata, qui forte ad hanc causandi rationem non attendebant minime mirum esset, si nullum ei nomen imposuissent. Sed tamen imposuerunt: potest enim vocari efficiens, eadem ratione qua Rex est legis effector, etsi lex ipsa non sit res physice existens, sed tantum, ut vocant, ens morale”).
[50] *A X****, agosto de1641, en Descartes, 2013, vol. II, p. 859. *Cf.* AT III, 430; B 324, pp. 1522-1523: “Nunc autem ad cognoscendum in quo causarum genere istæ veritates dependeant a Deo, videantur Responsiones ad Sextas Objectiones, art. 8”. [Trad. de la traductora.]

argumento: "sé que Dios es autor de todas las cosas, y que estas verdades son una cosa, y, en consecuencia, que Él es su autor".[51]

El argumento de Descartes es un silogismo en plena forma: las verdades eternas, es decir, las especies son algo; también, Dios es el autor de todas las cosas; así se crean las verdades eternas. El estatus ontológico de las verdades eternas, es decir, siendo "algo" (*aliquid*, como la palabra se traduce en *Epistolae*),[52] requiere la presentación de la causalidad divina. Es decir, se hace algo que requiere un pensamiento que, considerado en sí, no es un hecho, como un efecto, es decir, a pensarlo como dependiente de una causa.

Tal idea no será dejada por Descartes, sino que, por el contrario, la va a usar en un pasaje decisivo de la tercera meditación: la introducción del axioma causal. Descartes escribe aquí: "Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma?"[53]

Lo que debe ser enfatizado aquí es que Descartes, no sólo para establecer, en general, que la realidad del efecto debe derivar de la causa, pero, más en particular, una tal realidad exige una derivación causal. Si algo es causado, es precisamente por ser algo, es decir, tener un poco de la realidad.[54] Es decir, donde no hay espacio para el *nihil*, para la nada, se requiere una causa.[55]

[51] *A Mersenne*, 27 de mayo de 1630, AT I, 152; Descartes, *Tres cartas a Marin Mersenne*, p. 41.

[52] "Sed certe scio esse rerum omnium auctorem; has autem veritates esse aliquid; ac proinde illum esse earum auctorem" (*Epistolae*, vol. I, p. 351). La traducción también es descuidada, ya que pierde la identidad del término mayor del silogismo (*res*).

[53] *Meditaciones*, Tercera Meditación, p. 169; *Meditationes*, III, AT, IX-1 32 (AT VII, 40; B Op I 734-735: "Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu. Nam, quaeso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam habere?").

[54] Sur la connexion *res-realitas*, *cf.* P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiæ adversus*.

Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa. Contra Medit. III, Dubium III, Instantia I, p. 267: "Quid ergo realitas est? Vox abstracta est, cujus concretum est Reale: Quid vero est id, quod Reale vocas? Reale vox est derivata, cujus primitiva est Res?"

[55] *Cf.* la continuación inmediata del pasaje: "Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus" (AT VII, 41; B Op I 734-735). Podemos llamar a este axioma: axioma de la nada (*cf.* I. Agostini, "*'Nihili nullae proprietates esse possunt'* (AT V, 223). Impossibilità del vuoto, assioma del nulla e verità eterne in Descartes", in *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*). La relación entre el axioma de la nada y el axioma de la causa se complica en la lista de *Axiomata sive communes notiones* de las *Rationes more gometrico dispositae*, donde el axioma de la nada, expresado en términos existenciales (es el axioma III: "Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens, potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa

El punto se vuelve aún más claro en la aplicación del axioma causal a las ideas: “mas, por imperfecto que sea el modo de ser según el cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, mediante su idea, no puede con todo decirse que ese modo de ser no sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea tome su origen de la nada”.[56] La *realitas* del efecto coincide aquí —en la explicación de la idea (en su realidad objetiva) como efecto a partir del cual hay moverse para llegar a la existencia de Dios— con el hecho de no ser una nada, hecho que garantiza al mismo tiempo la entificación de la idea (en su realidad objetiva) y su dependencia causal.

Este punto viene, de nuevo, con Caterus: “cuya manera de existir es, sin duda, mucho más imperfecta que aquella otra por la que existen fuera del entendimiento, mas, con todo, no es una pura nada, como ya he dicho antes”.[57]

La teoría de la creación de las verdades eternas se encuentra, por tanto, con el mismo requisito que es la base de la fundación del axioma de causalidad: la exigencia de dar razón de que esto es algo, es decir, que que no es un *nihil*, específicamente en la medida en que hay algo, es decir, que no es un *nihil*. La comparación textual de la carta del 27 de mayo 1630 a Mersenne con la *Meditación III* impresiona por las similitudes conceptuales y lingüísticas:

A Mersenne, 27 maggio 1630, AT I, 152; B 32, pp. 152-153	*Meditatio III*, AT VII, 41; B Op I 734-735
“[…] Ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu’il en est Auteur”.	“[…] non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest”.

sua eexistentiae”: AT VII, 165; B Op I 898-899), se inserta entre una formulación del axioma de la causa aplicada a la existencia (axioma I: “Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat”: AT VII, 165; B Op I 898-899) y aplicada a la realidad (axioma IV: “Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata”). La relación entre estos axiomas ha sido estudiada por V. Carraud, *op. cit.* El axioma de la nada es desarrollado por Descartes en otro axioma, intercambiable con él: *Nihili nullae sunt proprietates*, que será formulado repetidas veces por Descartes: *cf. Rationes more geometrico dispositae*, AT VII, 165; B Op I 898-899, *Principia philosophiae*, I, art. 11 (AT VIII-1, 8; B Op I 1718-1719) et art. 52 (AT VIII-1, 25; B Op I 1746-1747); II, art. 18 (AT VIII-1; B Op I 1788-1789); *A Arnauld*, 29 de julio de 1649, AT V, 223; B 665, pp. 2580-2581; *A More*, agosto de 1649, B 706, pp. 2742-2743, AT V, 403.

[56] Descartes, Tercera Meditación, *Meditaciones metafísicas*, p. 171; *Meditationes*, III, AT IX-1 33 (AT VII, 41; B Op I 734-735: “Atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest”.

[57] Descartes, Primeras respuestas, *Meditaciones metafísicas*, p. 278; *Primae responsiones*, AT IX-1, 82 (AT VII, 103; B OP I 816-817: “Qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est, ut jam ante scripsi”).

No se trata aquí de una simple analogía. Es la misma lógica argumentativa que opera en la *Meditatio III* y en la carta del 27 de mayo de 1630. La prueba decisiva es que el concepto de *non nihil*, que es la forma en que se dará la fundación de la axioma causal en la *Meditatio III*, también regresará en la *Meditatio V*, es decir, exactamente en el lugar que es solicitado por Gassendi, y que Descartes introduce en los *Responsiones*, por primera vez en una escritura pública, la teoría de la creación de las verdades eternas. Haciendo referencia, de hecho, a las propiedades de los objetos geométricos en la quinta meditación, Descartes escribe que, como se les conoce de forma clara, son ciertos y, en consecuencia, son algo (*aliquid*) y no no mera nada (*non merum nihil*): "las cuales deben de ser sin duda ciertas [vrayes], pues las concibo con claridad. Y, por tanto, son algo, y no una pura nada".[58]

Si las consideraciones que acabo de desarrollar son correctas, se deduce que dos de las condiciones para hacer pensable la teoría de la creación de las verdades eternas son: 1) la identificación de la causa de la cual dar razón desde el punto de vista epistemológico y ontológico, o del *aliquid,* o del *non nihil*, y 2) la identificación del efecto de un *realitas* o *aliquid*, o *non nihil* (necesario para el establecimiento de la dependencia causal en sí), son todos los elementos del axioma de causalidad y sus supuestos, tal como este axioma se formuló en la *Meditatio III*: es manifiesto por la luz natural que en la causa eficiente y total (*causa efficiens y totalis*) debe haber al menos tanta realidad como en el efecto; efecto que es tal, es decir, se produjo un hecho, precisamente porque es algo, es decir, que no es un nada (*non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest*).

El axioma de la causa hace entonces una excepción a la creación de verdades eternas en tanto que es condición de posibilidad, pero en un sentido diferente y más profundo que la existencia de Dios: es una condición necesaria para pensar no sólo el hecho de la creación de las verdades eternas, sino la estructura misma de esta creación, en la medida en que dicho establecimiento está configurado en la forma de una producción de causalidad, de acuerdo con los términos (causalidad total y eficiente) y las condiciones (la pobreza del *nihil*) que caracterizan la formulación cartesiana del axioma causal.

[58] Descartes, Meditación quinta, *Meditaciones Metafísicas*, p. 210; *Meditationes*, V, AT IX-1, 51 (AT VII, 65; B Op I 766-767: "Quae sane omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil").

4. Conclusiones

La tesis que he defendido puede ser resumida de la siguiente forma: sigue habiendo una teoría del isomorfismo de la creación de las verdades eternas y el axioma de causalidad; ya sea una u otra requieren las mismas condiciones para ser pensable, en resumen, de causalidad como explicación epistemológica y ontológica de *realitas* o del *aliquid* o *non nihil*.

Me gustaría desarrollar de manera sistemática este argumento en un trabajo posterior sobre Descartes, cuya tesis principal es la anterioridad, en un orden de razones, por así decirlo, de la metafísica de Descartes, del axioma causal sobre la teoría de la creación de verdades eternas. El punto me parece decisivo en una reconstrucción total de la metafísica cartesiana que puede reconocer en el axioma de causalidad un papel absolutamente central en las *Meditationes*, pero sin comprometerse con el argumento historiográfico de las *Meditationes* que, en tanto que no exponen la teoría de la creación de las verdades eternas, no contienen la mayor parte de la metafísica de Descartes, o la contienen de manera implícita.

Traducción: Paulina R. Landecho

La banalidad de la locura



Emanuela Scribano
Universidad de Venecia Ca' Foscari
emanuela.scrivano@unive.it

Abstract: This chapter considers the Cartesian argument about the lack of autonomy of the human mind with respect to the body in the conditions of childhood, illness, sleep and madness. Scribano shows that, for Descartes, these conditions make impossible the evocation of innate ideas and, therefore, the mind comes to prejudices and mistaken beliefs. For example, it confuses mental images —whether sensitive perceptions or dreams— with extra-mental reality. Scribano exposes that this problem should not be reduced to the First Meditation, but should be enriched with the Dioptrics and the Search for the Truth, fundamental works that have not been considered by the main philosophers who have recently discussed the theme, namely, Foucault and Derrida.

Descartes propone su teoría del error en la Cuarta Meditación Metafísica: el error depende de la libre elección y, en tanto que libre, el error siempre es evitable.[1] Esta tesis es central para la fundamentación metafísica de la ciencia. Se trata, en efecto, de producir una teoría según la cual, si el espíritu humano se fía únicamente de las ideas claras y distintas, si no cae en las trampas de la precipitación y el prejuicio, las proposiciones que obligan al espíritu al asentimiento son verdaderas en tanto garantizadas por la veracidad divina. Si bien esta tesis aparece por primera vez en la *Meditaciones*, en los *Principios de la filosofía* es propuesta de manera particularmente precisa: "Pero aun cuando aquel que nos ha creado fuera todo poderoso e incluso si tuviera placer en engañarnos, nosotros no dejamos de experimentar en nosotros una libertad que es tal que,

[1] Descartes, *Oeuvres,* ed, Adam & Tannery, de ahora en adelante, AT, VII, 56-62.

todas las veces que queramos podemos abstenernos de recibir en nuestras creencias las cosas que no conocemos bien y así, impedirnos de *nunca* ser engañados".[2] En las *Meditaciones* la posibilidad de evitar siempre el error encuentra su aplicación sin reservas en la consideración del espíritu independientemente del cuerpo. En la Sexta Meditación, de hecho, la entrada en escena del cuerpo conlleva consigo una revisión importante de la Cuarta Meditación. En lo que concierne a los errores de los sentidos, Descartes no reproduce la tesis según la cual podemos siempre abstenernos de juzgar, y prefiere confiar en la finalidad práctica de la sensibilidad. Cuando se trata del espíritu unido al cuerpo es prudente en no confiar en las percepciones que provienen de la sensibilidad, ya que los sentidos han sido dados al hombre para la mejor conservación de la vida y no para conocer la verdadera naturaleza de las cosas.[3] Y por tanto es justamente en el dominio de la acción práctica, en el que los sentidos debieran mostrarse fiables, que se producen los verdaderos "errores de la naturaleza", cuando, en el caso de la enfermedad, el mecanismo del cuerpo produce, en el espíritu, deseos cuya satisfacción sería perjudicial para la salud y para la vida.[4]

Las leyes que regulan la relación del cuerpo con el espíritu imponen límites severos a la tesis de la Cuarta Meditación. Estos límites se manifiestan en varios reajustes en la reflexión cartesiana. A la enfermedad de la que se trata en la Sexta Meditación, se añade el caso de la infancia, en la cual la relación del alma con el cuerpo es de tal manera estrecha que aquella impone necesariamente al espíritu creencias erróneas. En la infancia, el espíritu "estrechamente ligado al cuerpo" atribuye a los cuerpos externos "los colores, los olores y las otras ideas de este género".[5] El bastón en el agua "tiene la apariencia de la cual un niño juzgaría (*ex quo infans judicaret*) que está roto".[6] La Sexta Meditación, además, atribuye a la infancia el origen de los prejuicios que ocupan el espíritu en la edad adulta.[7]

La infancia como la enfermedad representan las condiciones típicas en las cuales el espíritu no goza de ninguna autonomía en relación con el cuerpo. En estas condiciones las modificaciones corporales dan necesariamente origen, en el espíritu, a ciertas creencias y a ciertos juicios, y es imposible evocar las ideas innatas gracias a las cuales sería posible ela-

[2] *Principios de la filosofía*, I, 6. El subrayado es nuestro.
[3] *Meditaciones*, AT VII, 82-83.
[4] *Ibid.*, 88.
[5] *Principios*, I, 71.
[6] *Meditaciones*, Sextas respuestas, AT VII, 438-439.
[7] *Meditaciones*, AT VII, 83.

borar juicios que pudiesen oponerse a los juicios de la sensibilidad. En la enfermedad como en la infancia, el cuerpo manda y el espíritu se limita a registrar las modificaciones del cuerpo bajo la forma de juicios necesarios y necesariamente erróneos. La validez de la teoría del juicio y de la teodicea de la Cuarta Meditación se limita al hombre adulto y con buena salud. Estos límites son referidos por Descartes explícitamente: "No obstante que el espíritu que se encuentra en un cuerpo adulto y con buena salud goza de cierta libertad de pensar en otra cosa que no sea aquello que viene de los sentidos, en los enfermos, en los que duermen y en los niños, no encontramos la misma libertad y es normalmente menor en tanto que la edad sea menor".[8] Siguiendo a Descartes, La Forge presenta a la infancia como la condición que verifica al menos el nivel extremo de los límites del espíritu frente a las modificaciones del cuerpo.[9]

En la carta de Descartes que acabamos de citar, el sueño se añade a la enfermedad y a la infancia, condiciones en las cuales la relación con el cuerpo impide al espíritu ejercer su libertad con respecto a los datos que provienen de la sensibilidad. El sueño, por su parte, es el protagonista constante de la duda sobre la correspondencia entre imágenes mentales y realidad exterior. La locura no se nombra, pero ya sea que asumamos la locura como un caso de enfermedad o que consideremos la asociación constante entre la locura y el sueño en los escritos cartesianos, la locura también puede insertarse entre las condiciones en las cuales el espíritu no puede ejercer su autonomía y en consecuencia no puede juzgar como verdaderas las apariencias del mundo exterior transmitidas por los sentidos.

La asociación entre el sueño y la locura en la Primera Meditación ha sido objeto de una atención constante. Y por tanto la asociación entre la locura y el sueño que precede el texto de la Primera Meditacióny está ya presente en la *Dióptrica,* redactada en los años en los que Descartes escribe *El mundo*, a saber, al inicio de los años treinta. Descartes hace referencia

[8] Descartes a X***, agosto de 1641, AT III, 424: "quanvis in adulto et sano corpore vigens animo nonulla fruatur libertati cogitando de aliis, quam quae ipsi a sensibus offeruntur, aendem tamen non ese libertatem in aegris, nec in dormientibus".

[9] L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme* (en Th. Girard, París 1666), en Id. *Oeuvres Philosophiques,* ed. P. Clair, París, PUF, 1974, p. 218: "esta unión (entre el espíritu y el cuerpo) aunque muy estrecha, podría serlo todavía más, si como vemos en la más tierna infancia, Dios hubiese ajustado de tal manera todos los pensamientos del espíritu con los movimientos del cuerpo, que no hubiese nunca ninguno que no le viniera de los sentidos, pero no hay ningún antecedente ni respecto al hombre ni respecto a su espíritu y ello hubiera acarreado gran perjuicio a su libertad".

a los "frenéticos y a los que duermen".[10] En *La Recherche de la vérité* repite la misma asociación.[11]

En la célebre discusión sobre la locura entre Derrida y Foucault, el texto sobre la *Dióptrica* no fue mencionado. Como sabemos, en contra de la tesis foucoltiana de haberse marginado el tema de la locura en los textos cartesianos, Derrida sostuvo que la locura, lejos de ser marginada, fue integrada a la experiencia ordinaria, justo gracias a su asimilación al sueño, explícita en la Primera Meditación. El peso de la polémica entre Foucault y Derrida ha hecho que los intérpretes posteriores se hayan comprometido en sostener una de las dos tesis en conflicto sin ampliar el horizonte de la búsqueda más allá de las líneas de la Primera Meditación.[12] La *Dióptrica* y, en general, los escritos fisiológicos, han permanecido en la sombra.[13] En mi opinión, los escritos fisiológicos y claramente la *Dióptrica* aportan elementos a la luz de los cuales la evocación de la locura y su asociación con el sueño recoge toda su significación y revela implicaciones de fondo que permiten superar la tesis de la "normalización" que sostiene Derrida, y le dan un significado mucho más profundo y dramático.

Frente a la asociación del sueño y la locura es necesario primero subrayar que los locos, como los niños, son verdaderos hombres. En efecto, poseen un alma, como se demuestra por el hecho de que se distinguen de los animales por el lenguaje, siguiendo un pasaje célebre del *Discurso del método*:

[10] *La Dioptrique,* AT VI, 141.

[11] *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle de René Descartes,* p. 11, *cit. infra.* Los locos que creen ser cántaros o tener una parte del cuerpo enorme se conocen como "melancólicos".

[12] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 54-57. J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie,* en *L'Ecriture y la difference,* pp. 51-97; M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, en *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 583-603. Véase, J-M. Beyssade, "*Maisquoi! Ce sont des fous". Sur un passage controversé de la Première Méditation,* en *Revue de Métaphysique et de morale*, pp. 273-294; D. Kambouchner, al contrario de los otros autores, menciona los escritos de neurofisiología; ver D. Kambouchner: *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation,* pp. 265 y ss. Ver también, D. Kambouchner, *Descartes un monde sans fous?*, pp. 213-222.

En cuanto a Derrida, ver E. M. Rocha, "Notas sobre o argumento dal loucura na 'Primeira Meditaçao'", en *Educaçao e Filosofia*, pp. 103-116, y J. Broughton, *Dreamers and Madmen,* en Ch. Mercier y E. O'Neil, eds., *History of Early Modern Philosophy: Mind, Matter and Metaphysics,* pp. 9-23. Contra Foucault, R. D'Amico, "'Sed amentes sunt isti': Against Michel Foucault's Account of Cartesian Skepticism", en *Philosophical Forum*, pp. 33-48. Para Foucault, D. Cook, "Madness and the Cogito: Derrida's critique of Folie and desraison", en *Journal of the British Society for Fenomenology*, pp. 164-174.

[13] F. Alquié ha utilizado los análisis científicos sobre la locura para indagar sobre el tipo de locura que puede ser evaluado como filosófico. Ver F. Alquié, *Le philosophe et les fou,* en J. R. Armogathe, G. Belgioioso (a cargo de) *Descartes metafísico. Interpretazioni del Novecento,* pp. 107-116. Por su parte, J. Darriulat ha encontrado en los síntomas descritos por Descartes la enfermedad llamada "melancolía". Ver J. Darriulat, "Descartes et la mélancolie", en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, pp. 465-486. Por tanto, ni Alquié ni Darriulat han recurrido a los escritos fisiológicos de Descartes.

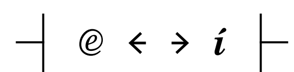
> No hay hombres tan bestiales y tan estúpidos, sin exceptuar a los dementes, que no sean *capaces de conjuntar diversas palabras*, y de componer un discurso mediante el cual hacen escuchar su pensamiento; y, por el contrario, no hay ningún otro animal tan perfecto y tan felizmente nacido como pueda serlo, que *haga algo semejante*… no es creíble que un simio o un perico, que serían los más perfectos de sus especies, no igualaran en esto a un niño de los más estúpidos o al menos a un niño que tuviera el cerebro trastornado, si su alma no fuera de una *naturaleza del todo diferente a la nuestra.*[14]

En segundo lugar es necesario preguntarse por la razón de la asociación constante entre el sueño y la locura. La *Recherche de la vérité,* más que las *Meditaciones,* muestra claramente lo que asocia a las dos condiciones. En efecto, siguiendo al pie de la letra la primera Meditación, se podría pensar que el sueño y la locura, al contrario de los argumentos clásicos sacados de los engaños de los sentidos, permiten dudar sobre las percepciones que conciernen a los objetos grandes y próximos.[15] Por el contrario, en la *Recherche* no se interroga por el tamaño o la distancia de los objetos, realidades de las cuales la locura permite dudar. *La Recherche* subraya sobre todo que, en el sueño, como en la locura, al revés de lo que sucede con los errores de los sentidos, el engaño *nunca se percibe*, y en consecuencia, nunca puede ser corregido. He aquí la razón por la cual sueño y locura representan un caso de engaño más profundo y temible que los errores de la percepción sensible, siguiendo las palabras de Eudoxo:

> Puesto que no es suficiente decirles que los sentidos nos engañan en ciertas ocasiones, *donde ustedes los perciben,* para hacerles temer que no lo hagan también en otras, *sin que ustedes los puedan reconocer,* quiero pasar a otro [caso] para saber si ustedes no han visto jamás a esos melancólicos que piensan ser cántaros o bien tener alguna parte del cuerpo inmensa; ellos juzgan que lo ven y que lo tocan como imaginan […] ustedes no podrían encontrar negativo el que yo les preguntara si ustedes no están sometidos al sueño, igual que todos los hombres, y si ustedes no pueden, al dormir, pensar que me ven, que se pasean en el jardín y que el sol los ilumina, en suma que todas las cosas de las que debieran estar por completo seguros […] ¿Cómo pueden estar seguros de que su vida no sea un sueño perpetuo,

[14] *Discurso,* AT VI, 57-58. El subrayado es nuestro.

[15] *Cf.* AT VII, p. 18: "Sed forte, quamvis interdum sensus *circa minuta quaedam et remotiora* nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, et similia. Manus vero has ipsas, totum hoc corpus meum esse, qua ratione potest negari? Nisi forte me comparem nescio quibus insanis...".



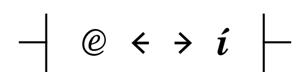
> y que todo lo que piensan captar por sus sentidos no sea falso, tanto ahora como cuando duermen?[16]

La característica del sueño y de la locura que se subraya en la *Recherche* es común a la infancia y a ciertas enfermedades. Los que sueñan y los locos, como los niños y los enfermos, no pueden sustraerse a las creencias erróneas provocadas por la experiencia sensible.[17] El loco cree tener un cuerpo de vidrio como el niño cree que el bastón en el agua está roto. Dado que, en el sueño y en la locura, como en la infancia y en la enfermedad, el cuerpo gobierna al espíritu, no puede ejercer tampoco ninguna influencia activa sobre las creencias causadas por las modificaciones del cuerpo; estas condiciones permiten estudiar el mecanismo fisiológico de la percepción en su pureza. Voy entonces a referirme brevemente a este mecanismo.

En el *Hombre* como en la *Dióptrica*, la percepción es un fenómeno solamente mental y es causado en el alma por una modificación cerebral. Esta modificación, a su vez, puede ser producida por los espíritus animales que circulan en los nervios, cuando la extremidad del nervio es solicitada por un objeto exterior o por una parte del cuerpo. Por tanto, la misma modificación puede ser producida por los espíritus animales que suben del corazón al cerebro.[18] Cuando los espíritus animales, en su curso, independiente de la solicitud de los objetos exteriores, actúan sobre el cerebro, se producen percepciones en el alma que, siguiendo sus diferentes características, pueden ser llamadas "imaginaciones", "sueños", o, finalmente, "locura".[19] Pero solamente la diferencia en la intensidad de la percepción permite discernir la imaginación de la sensación, como Descartes lo dice en las *Pasiones del alma*:

> Queda aquí por subrayar, que todas las cosas mismas que el alma apercibe por intermedio de los nervios, pueden también serle representadas por el curso fortuito de los espíritus; sin que haya ninguna diferencia, sino que las impresiones que vienen del cerebro por los nervios, acostumbran ser más vivas y más expresas, que aquellas que los espíritus excitan, lo que me ha hecho decir en el artículo 21 que éstas son como la sombra o la pintura de las otras. Es necesario también notar que sucede algunas veces que esta pintura es tan semejante a la cosa que representa que uno puede ser engañado en lo

[16] *Recherche de la vérité,* p. 11.
[17] Spinoza recordará esto cuando indica, en la infancia y en el sueño, las condiciones en las cuales la necesidad del juicio aparece sin equívoco. Esta necesidad está presente sin importar el grado de desarrollo humano. *Cf.* E2p49.
[18] HOM, AT XI, 177; AT XI,197-198.
[19] *La Dióptrica,* AT VI, 141.



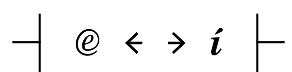
> que hace a las percepciones que se relacionan con los objetos que están fuera de nosotros, o bien aquellas que se relacionan con algunas partes de nuestro cuerpo [...]. Así, a menudo cuando dormimos e incluso, algunas veces estando despiertos, imaginamos tan fuertemente algunas cosas, que pensamos verlas delante de nosotros o sentirlas en el cuerpo aunque ellas no estén de ninguna manera.[20]

En el *Tratado del hombre* y en *Las pasiones del alma*, Descartes se concentra en lo que sensación, imaginación y sueño tienen en común. Pero en la *Dióptrica* el sueño, con la locura, se evocan con una finalidad muy especial, a saber, para verificar el funcionamiento del mecanismo de la percepción, estudiada en las páginas precedentes:

> Pero a fin de que ustedes no puedan de ninguna manera dudar acerca de que la visión no se realice tal y como lo he explicado, les haré aquí también considerar las razones de por qué sucede algunas veces que nos engañe. En primer lugar, en vista de que es el alma la que ve, y no el ojo y que ella no ve inmediatamente, sino a través del cerebro, de ahí procede que los frenéticos, y los que duermen vean a menudo, o piensen ver, diversos objetos que para nada están delante de sus ojos: a saber, cuando algunos vapores remueven su cerebro, disponen algunas de las partes que de costumbre sirven a la visión, de la misma forma en que lo harían los objetos, si estuviesen presentes.[21]

Como es evidente en este pasaje, hay dos características de la locura que son importantes. En primer lugar, la causa primera de las alucinaciones de la locura no es el mal funcionamiento del mecanismo de la percepción, sino precisamente la estructura de ese mecanismo. En vista de que la percepción es causada en el espíritu por un rastro cerebral y no directamente por los objetos exteriores, sucede "algunas veces que (la visión) nos engaña" en el sueño o en la locura. Si los objetos exteriores o las imágenes provenientes de los objetos exteriores fueran la causa próxima de la percepción, siguiendo la tesis de los aristotélicos, recientemente renovada por Girolamo Fracastoro, sería difícil justificar la visión de objetos que no existen, como sucede en la locura.[22] He aquí por qué nada mejor que el sueño y la locura desmienten la tesis según la cual la causa de la percepción son los objetos o las imágenes que provienen de ellos. Se sigue que las condiciones

[20] *PA* I, 26.
[21] *Dióptrica*, AT VI, 141.
[22] Ver G. Fracastoro, *Turrius sive de Intellectione dialogus*, en *Opera omnia*, Venecia, 1574 (2), ff. 121r-148v. Sobre la teoría de la percepción de Fracastoro, ver L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge,* II, pp. 46-49.



patológicas como la locura o la anomalía perceptiva del sueño revelan lo que la percepción estándar esconde, a saber, que la causa primera de la percepción es una modificación cerebral.

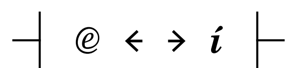
La consecuencia de este primer punto del análisis de la locura en la *Dióptrica* implica la segunda. Dado que todo el mundo está de acuerdo en que en los delirios o en las alucinaciones se perciben objetos que no existen, son estas condiciones patológicas las que revelan de la mejor manera la causa próxima y el mecanismo de la sensación. En la *Dióptrica* la locura se hace posible gracias al mecanismo de la percepción y, al mismo tiempo, revela este mecanismo.

Si como la locura muestra con evidencia, la causa próxima de la sensación es una modificación cerebral, se sigue que la percepción, en tanto tal, no revela jamás su causa remota, y ella tampoco puede mostrar igualmente que la causa remota de la modificación cerebral es la solicitación del sistema nervioso por objetos exteriores, más que por los "vapores" de la melancolía. Los vapores de los que hablamos en la *Dióptrica* y en las *Meditaciones* a propósito del cerebro de los locos, no son entonces otra cosa que la versión patológica de lo que sucede en el sueño y la imaginación involuntaria cuando los espíritus animales, gracias a su movimiento "fortuito", reencuentran o abren nuevamente los rastros cerebrales, y causan en el alma la percepción de objetos que no existen.

Descartes utiliza la locura en un sentido inverso en comparación a lo que hará Thomas Reid. Reid también, recordando a Descartes, volverá a la imagen de los hombres que creen tener un cuerpo de vidrio, pero la intención será la de reducir a la insignificancia el valor de su testimonio para comprender el fenómeno de la percepción:

> La primera excepción a la evidencia de los sentidos es que ciertos locos se han dejado persuadir por cosas que son contrarias al testimonio de sus sentidos. Se dice que algunos creen seriamente que su cuerpo está hecho de vidrio […] Todo lo que hay que decir respecto a esto es que nuestros espíritus, como nuestros cuerpos, están sujetos a las enfermedades, y que, así como nosotros no juzgamos sobre la constitución natural de nuestro cuerpo a partir de estas posibles enfermedades, tampoco debemos juzgar de los poderes naturales del espíritu a partir de estas enfermedades eventuales, sino de su estado de salud.[23]

[23] Th. Reid,"Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo", en A. Santucci, *Ricerca sulla mente umana e altri scriti*, p. 362.



Reid parece ser consciente del hecho de que Descartes ha utilizado la enfermedad para comprender el mecanismo de la percepción en el estado de salud.

La amputación también fue utilizada en la *Dióptrica* como experiencia crucial para revelar el mecanismo de la percepción. En este caso se trata de validar la hipótesis "cerebro-céntrica" contra la tesis de la sensibilidad diseminada por todo el cuerpo.[24] Es evidente que, en el caso de la amputación, el miembro fantasma no puede producir ninguna sensación, así como en el sueño los objetos soñados no son la causa de la percepción. Debemos entonces buscar en otra parte la causa de la sensación, a saber, únicamente en el cerebro. Como en el caso del sueño y de la locura, la falsa percepción de la amputada es causada por el mecanismo de la percepción y al mismo tiempo lo desecha. En este caso también, la percepción en tanto tal, no permite establecer su causa remota.

El mecanismo fisiológico de la percepción se evoca brevemente en la *Sexta Meditación* para explicar los errores de la percepción sensible. Éstos se confirman en la enfermedad como consecuencia de la rigidez del sistema nervioso. La amputada resiente el dolor en el miembro fantasma porque la modificación cerebral es la misma, no importando cuál sea la parte del cuerpo de la cual la solicitación depende. El hidrópico tiene sed, no obstante que los líquidos sean perjudiciales para el cuerpo, porque el cerebro es igualmente modificado cuando el cuerpo enfermo envía al cerebro la solicitación que, en las condiciones de la deshidratación normal, provoca la sed. Pero junto a la rigidez del sistema nervioso para explicar la percepción errónea, en la *Sexta Meditación* repite también Descartes que en el origen de cualquier error de la percepción se encuentra la estructura estándar de la percepción, a saber, el hecho de que la percepción es provocada siempre por una modificación cerebral.[25]

El papel de la locura y del sueño en el descubrimiento del mecanismo de la percepción, tal y como es descrita en la *Dióptrica*, es la razón profunda del peligro que estas dos condiciones representan en tanto razón de la duda. El peligro de la locura no se ha de buscar entonces en su proximidad con el sueño. El sueño y la locura son igualmente peligrosos, porque el mecanismo fisiológico los hace indiscernibles de la condición de la vigilia y de la salud mental. De hecho, la fisiología ha mostrado que la causa de

[24] Ver la respuesta de Descartes a las objeciones de Fromondus, en la cual Descartes se sirve del caso de una joven a la cual se le había amputado un brazo. Descartes a Plempius, 3 de octubre de 1637, AT III, 420.
[25] *Meditaciones*, AT VII, 86.

estas condiciones patológicas es justamente el mecanismo estándar de la percepción, y no su perversión.

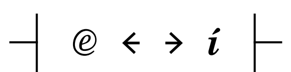
Louis de La Forge, fiel al espíritu de la filosofía cartesiana, reprodujo la tesis al final de un largo capítulo del *Traité de l'esprit de l'homme* dedicado a la imaginación. La asociación de la locura con la imaginación es ya un signo elocuente de que la imaginación involuntaria, causada por los espíritus animales que suben del corazón al cerebro, bordea la locura, siguiendo los principios de la fisiología cartesiana. Enseguida, como Descartes, La Forge asocia el sueño a la locura: "Pero terminaré este capítulo diciendo algunas palabras de cuál es la causa de los errores de nuestros sueños y de los delirios de los melancólicos…"[26] A lo largo del análisis detallado de la locura, La Forge recoge el punto central de la tesis cartesiana. La causa de la locura es el mecanismo estándar de la percepción:

> La causa general de todos estos errores proviene de que todas las ideas que están unidas a la glándula […] no permiten al espíritu el darse cuenta de que no percibe sino la imagen de los objetos, que no envían nada hasta el cerebro ni a la glándula que le sigue con algunos movimientos; por el contrario, ellas le representan objetos como estando fuera de nosotros y presentes a nuestros sentidos, a los cuales o al menos a nuestros miembros exteriores le reportan todas la cualidades que son representadas por las ideas que tiene allí.[27]

La percepción sensible está enteramente construida sobre un engaño, el que la hace percibir como objetos ubicados en el exterior lo que en realidad no es otra cosa que una modificación cerebral. He aquí la razón por la cual el loco cree percibir objetos que en realidad no existen. Para evitar el error y distinguir aquellas percepciones cuya causa remota es un objeto realmente existente, de los sueños o la imaginación, no tenemos a nuestra disposición sino la diferente intensidad de las percepciones. En efecto, "el *espíritu* del hombre se engañará siempre en tanto no pueda reconocer si es por los *sentidos*, más que por la acción de la *memoria*, o de los espíritus animales o de su propia voluntad, que le ha venido la especie que excita la idea que tiene".[28]

Cuando la intensidad de las percepciones es la misma, es imposible discernir las percepciones que provienen de los objetos exteriores, de las percepciones que tienen su origen en el movimiento "fortuito" de los espíri-

[26] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, p. 275.
[27] *Ibid.*, pp. 275-276.
[28] *Ibid.*, p. 276.



tus animales. Esto es lo que ocurre con la locura. Pero el sujeto, loco o sano, se encuentra en la misma condición cada vez que confía en los datos de los sentidos: cree ver el mundo exterior tal cual es, confiando en la intensidad de sus percepciones. Fénelon reproduce este aspecto de la tesis cartesiana, después de la caracterización de la locura subrayada por Descartes en la *Recherche de la vérité*. "¿Cómo podría yo asegurarme que no estoy yo en este caso (del enfermo)? El que lo está no cree en absoluto estarlo; y cree también que yo tampoco lo estoy".[29]

A la luz de la *Dióptrica* la réplica de Derrida a Foucault aparece al mismo tiempo correcta y débil. Es sin duda correcto subrayar que la asimilación al sueño hace de la locura un fenómeno rutinario. Pero es necesario llevar el análisis más lejos. Habiendo utilizado el sueño y la locura como paradigma para la comprensión de la normalidad, la locura se revela como una condición que no podemos discernir de la normalidad.

Las consecuencias serán extraídas por La Forge y, sobre todo, por Malebranche, en la sexta aclaración de la *Recherche de la vérité*, en la cual la locura entra en escena a través de una cita casi literal de la tentativa de Descartes de separarla, en la Primera Meditación, gracias a la asimilación del sueño: "Sería de locos, se dirá", repite Malebranche con Descartes contra la utilización de la locura para separar los fundamentos de la certeza sobre la existencia del mundo exterior: "Sería de locos, se dirá, y yo convengo. Pero su alma podría engañarse sobre estas cosas: y en consecuencia *todos los otros hombres podrían caer en errores semejantes* si juzgaran sobre lo que les transmiten sus sentidos".[30] Si la percepción de los locos y de los sabios es igualmente causada por las modificaciones cerebrales, la distinción entre ellos será solamente un dato estadístico: "Pero en el fondo, ¿cómo podemos asegurarnos que aquellos que llamamos locos los son efectivamente? ¿No podríamos decir que pasan por locos porque tienen sentimientos particulares? Porque es evidente que un hombre pasa por loco, no porque vea lo que no es; sino precisamente porque ve lo contrario de lo que los otros ven, sea que los otros se equivoquen o que no se equivoquen".[31]

Si las cosas exteriores son percibidas solamente por los movimientos del cerebro "¿qué necesidad hay de que haya cuerpos fuera, a fin de que se exciten movimientos en nuestro cerebro? El sueño, las pasiones, la locura, ¿no producen movimientos sin que los cuerpos del exterior contribuyan?"[32]

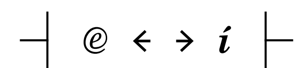
[29] F. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, p. 80.
[30] Malebranche, *Recherche de la vérité. Eclaircissments*, *OC*, III, pp. 56-57. Nuestro subrayado.
[31] *Ibid.*, p. 57.
[32] *Ibid.*, p. 59.

Hemos subrayado justamente que, en Malebranche, la locura deviene una condición indiscernible de la condición de la salud mental.[33] La razón de la asimilación de la locura a la salud mental en Malebranche se enraíza en el uso que Descartes ha hecho de la locura en la fisiología; la locura ha llegado a ser la piedra de toque de la normalidad. Por otra parte —y es necesario remarcarlo— la locura, asociada al sueño en la Primera Meditación, no se vuelve a mencionar en la Sexta, cuando se trata de resolver la duda sobre la imposibilidad de discernir el sueño de la vigilia. Cada uno puede juzgar fácilmente la diferencia entre estas dos condiciones, concluye rápidamente Descartes, con una actitud despreocupada, con relación a la razón de la duda que surge de la hipótesis del sueño. Pero es seguramente más fácil desembarazarse de la duda sobre el mundo exterior, una vez que la hipótesis de la locura desaparece, dado que uno despierta del sueño, mientras que es posible que no se escape nunca de la locura. Pero La Forge y Malebranche, en breve, harán resurgir la locura y la cuestión sobre la existencia del mundo exterior retornará.

Además, todos los cartesianos que se han aproximado a Descartes por la vía de la fisiología están de acuerdo sobre la imposibilidad de garantizar la existencia del mundo exterior mediante las percepciones que tenemos de él. Es bien conocido que Cordemoy, seguido por Malebranche, recurrió a la revelación y a la fe para asegurar la existencia del mundo externo. Menos conocido que Henricus Regius, el autor más cercano a Descartes en el dominio de la ciencia de la naturaleza inicia su *Philosophia naturalis* con la tesis que Cordemoy y Malebranche reproducirán: La existencia de los cuerpos exteriores es verosímil y puede ser garantizada únicamente por la fe: “La existencia de las cosas naturales y extremamente verosímiles por la fuerza probable del entendimiento, o de los sentidos, o de la reminiscencia, o de la imaginación…; es absolutamente indudable por la infalible revelación divina, que nos ha sido dada en las Sagradas Escrituras”.[34] Re-

[33] F. de Buzon, “Aspects de la folie chez Malebranche”, en XVII[e] *siecle*, pp. 247-256.

[34] Henricus Regius, *Philosophia naturalis*, ed. 2, Ámsterdam, Elzevier, 1654, p. 1: “Res naturales sunt, quae natura sunt praeditae. Harum ver existential ex probabili intellectus, sive sensuum, reminiscentiae, imaginationis, et jundiciii nostril certitudine… est *quam maxime verisimilis¸ex infallibili ver Dei revelation, sobis in Sacris Literis facta, ea est plane indubitabilis*”. Sobre Regius, ver Theo Verbeek, 1994. “Regius’s *Fundamenta Physices*”, en *Journal of the History of Ideas*, pp. 533-551, y “The invention of nature. Descartes and Regius”, en Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton, eds., *Descartes’ Natural Philosophy*, pp. 149-167; C. Wilson, “Descartes and the Corporeal Mind. Some implication of the Regius affair”, en Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton, eds., *Descartes’ Natural Philosophy*, pp. 659-679; D. Clarke, “The Physics and Metaphysics of the Mind. Descartes and Regius”, en J. Cottingham y P. Hacker, eds., *Mind, Method and Morality. Essays on Honour of Anthony Kenny*; D. Kolesnik-Antoine, *La physique de l’Homme chez Regius*; E-J. Bos, *Henricus Regius et les limites de la philosophie cartésienne*, en Delphine Kolesnik-Antoine, ed., *Qu’est-ce qu’être cartésien?*, pp. 53-68. Las



gius es un testigo precoz e importante de la raíz fisiológica de la pérdida del mundo exterior en la cultura científica cartesiana.



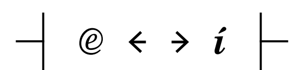
En lo que concierne a la utilización de la locura en el recorrido metafísico cartesiano, la *Dióptrica* y, en general, la fisiología cartesiana, sugieren una consideración ulterior. En el caso de la locura que, como todo el mundo reconoce, percibe una realidad que no existe, sería mejor decir que él "piensa ver" cosas que no ve en realidad: "a causa de que es el alma la que ve, y no el ojo, y que ella no ve inmediatamente, sino por intermedio del cerebro, de ahí viene que los frenéticos y los que duermen, ven a menudo o *piensen ver*, diversos objetos que no están por ello delante de sus ojos…"[35] Pero, como bien sabemos, es verdad para cualquier hombre que "es el alma la que ve, y no el ojo y que ella no ve inmediatamente, sino por intermedio del cerebro". Por consiguiente, para cualquier hombre es verdad que ellos "ven a menudo o *piensan ver* diversos objetos que no están por ello delante de sus ojos".

La expresión utilizada por Descartes para ilustrar las ilusiones de los locos es la misma que Descartes utiliza en la Segunda Meditación para reducir la percepción a la apariencia de la percepción. Lo que es seguramente verdadero e indudable en la visión y que él "parece" ver: "videre videor".[36] El ver, propiamente hablando, no es sino una apariencia de ver. La duda cartesiana sobre la existencia del mundo exterior leída a la luz de los escritos fisiológicos parece no ser sino la transposición meditativa de la dificultad de remontar las percepciones al mundo exterior, sobre lo cual la fisiología había ya mostrado la dificultad insuperable. Pero la reducción de la percepción también a la conciencia, hija directa de esta dificultad, cuya novedad en el panorama del análisis de la

sensaciones no son tampoco garantía de la existencia del mundo exterior, porque para Regius, como para Descartes, es imposible distinguir las sensaciones de las imaginaciones. *Cf. Philosophia naturalis,* cit., 347: "Hinc videtur manifestum, quod mens nostra aequè evidenter ab imaginariis, atque à veris, in perceptione affi ci possit; quodque ideo, non moralem sive probabilem verisimilemque, sed exquisitam, accuratam, & indubitabilem veritatis cognitionem quaerenti, per naturam mentis jam propositam, dubium & incertum sit, an ulla vera corpora, an verò imaginaria tantum phantasmata à nobis percipiantur…" Ver D. Bellis, "Empiricism Without Metaphysics: Regius' Cartesian Natural Philosophy", en M. Dobre y T. Nyden, *Cartesian Empiricisms,* pp. 177-80.

[35] *Dióptrica*, AT VI, 141. Cursivas nuestras.

[36] AT VII, 29: "[...] lucem video, strepitum audio, calorem sentio. Falsa haec sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; *hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare*". Cursivas mías.



percepción ha sido subrayada justamente y muchas veces,[37] considerada a la luz del análisis fisiológico de la percepción, se presenta como la transposición de lo que únicamente la fisiología permite afirmar.

A Fénelon una vez más, al poner uno al lado del otro, la apariencia de ver del loco y del que medita: "¿cómo podría yo asegurarme de que no estoy en ese caso (el del loco)?... No creo nada más firmemente, que ver lo que *me parece que veo*".[38]

A la luz de la locura, la fisiología cartesiana sugiere una clave de lectura de la metafísica y señaladamente del desarrollo de la duda, enmarcada en el progreso científico y, por consiguiente, se deja suponer, más "moderna" que los escritos metafísicos, con sus ecos de argumentos clásicos del escepticismo.

Traducción: Laura Benítez y Óscar Zolett

[37] Ver C. G. Davies, *Conscience as Consciousness. The Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writigs from Descartes to Diderot,* Oxford; V. Carraud, *L'invention du moi*; R. Palaia, *Coscienza. Nella filosofia della prima modernità*; C. A. Viano, *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*.
[38] Fenelón, *Traité de l'existence de Dieu*, p. 80.

Mecanismo y organismo en la filosofía natural de René Descartes

@

Zuraya Monroy
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Psicología
zuraya03@gmail.com

Abstract: This chapter examines the coherence of the Cartesian conception of biological processes as only physical. It seeks to answer if the human organism, for Descartes, has peculiar properties as it is a being that is not merely corporeal, but intermingled. His philosophy has been widely criticized for the impossibility of reducing the explanation of vital processes —especially humans— to figure and movement. In addition, he expressed processes such as nutrition, growth and generation, among others, through terms such as "sympathy", "impetus" or "struggle".

Introducción

La herencia de Descartes para la ciencia moderna y contemporánea ha sido su concepción ontológica dualista, que expulsó lo incorpóreo de la materia. La eliminación del alma, fuerzas y poderes del mundo material hizo posible la ciencia cartesiana, entendida principalmente como física. Sin embargo, la física no es el único dominio del saber que comprende la ciencia del filósofo francés.

Para el conocimiento de los procesos biológicos, su rechazo de almas vegetativas y sensitivas tiene consecuencias que merecen especial atención. Plantas y animales carecen de alma y ésta sólo se conserva, entendida como alma racional o mente, en el ser humano. He señalado reiteradamente que el dualismo substancial fue mal entendido desde un inicio por los

contemporáneos del filósofo francés.[1] Los equívocos han continuado por siglos aplicando esta noción, más que al mundo físico, a la comprensión del ser humano. Empero, la explicación de los procesos vitales, especialmente humanos, parece irreductible a la figura y el movimiento para algunos estudiosos. Trabajos recientes han llamado la atención hacia el uso, en algunas obras de Descartes, donde aborda la nutrición, el crecimiento y la generación, de términos como "simpatía" o "*impetus*".

Por ello, en este capítulo examinaré la coherencia de la concepción de Descartes en cuanto a la consideración de los procesos biológicos como únicamente físicos. A la vez, procuraré comprender si el organismo humano, para Descartes, tiene propiedades peculiares en tanto se trata de un ser que no es meramente corpóreo, sino compuesto y entremezclado.

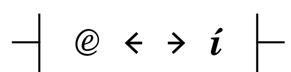
Desbrozando el camino de la ciencia moderna: eliminación de almas vegetativa y sensitiva

La filosofía natural en la modernidad se aproxima a la explicación de la naturaleza del mundo material valiéndose de la analogía con el mecanismo. El dualismo cartesiano hizo posible una concepción tal del mundo físico. No obstante, la expulsión de las almas tradicionales del cuerpo del mundo ha recibido numerosas críticas. Principalmente, se ha cuestionado el alcance de la explicación mecanicista para fenómenos y procesos vitales.[2]

Al inicio del *Tratado del hombre* (1629-1633), Descartes habla del compuesto humano formado por mente y cuerpo. No fundamenta ni argumenta en esta obra acerca de su concepción dualista. Sin embargo, ésta se manifiesta ya en la estructura de la obra, dedicada, en primer lugar, a la descripción del cuerpo y de sus procesos fisiológicos, donde se identifica al cuerpo humano con una máquina.

Enseguida y en ese mismo párrafo inicial,[3] Descartes promete describir, posteriormente y de forma independiente, la mente. Allí mismo dice que después mostrará cómo están unidas ambas naturalezas para constituir a los seres humanos. Estas dos últimas partes no aparecen en el escrito.

[1] *Cf*. Zuraya Monroy, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*.
[2] *Cf*. Z. Monroy, "La fuerza de la des-almada física cartesiana", en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velázquez, coords., *Fuerzas y dinámica de la metafísica a la física*; Z. Monroy, "Mecanicismos y organismos en la física moderna y en la física cuántica", en L. Benítez y J. A. Robles, *Mecanicismo y modernidad*.
[3] AT XI, 119.



Cabe recordar que se trata de una obra temprana, que Descartes decidió no publicar y de la cual incluso hay partes extraviadas.[4]

De forma interesante, Descartes continúa la fábula iniciada en el *Tratado de la luz*, en el texto consecutivo, el *Tratado del hombre*. Se refiere, así, a hombres ficticios a los que supone constituidos de idéntica manera a nosotros. Bajo esta máscara, describe el cuerpo humano y al concluir de examinarlo, enumera todas las funciones que ha considerado propias de esta máquina, desde la digestión y la circulación hasta los apetitos y las pasiones, pasando por la recepción de imágenes a través de los órganos de los sentidos. Es menester subrayar que a Descartes lo que le interesa destacar es que todas estas funciones se deben únicamente a la disposición de sus órganos, de la misma forma que los movimientos de cualquier mecanismo (reloj, autómata) obedecen a la disposición de sus contrapesos y ruedas. Lo más importante es que, para describir las funciones de esta máquina, "no es necesario concebir en ella ninguna otra alma vegetativa o sensitiva o cualquier otro principio de movimiento y vida, aparte de su sangre y sus espíritus, agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón, fuego que tiene la misma naturaleza de todos los fuegos que aparecen en los cuerpos inanimados".[5] Descartes hace completamente explícito aquí el propósito que lo guía: explicar los procesos del cuerpo humano contra la tradición que atribuye almas o principios vitales a los seres orgánicos, ya que esto los deja fuera de los alcances explicativos de la física mecanicista. De este modo, como señala Alquié, el mecanismo animal resulta análogo al mecanismo físico. Se establece, también, una continuidad entre el reino inanimado y el pretendidamente animado.[6] Esto significa que, para Descartes, lo biológico, incluyendo la biología humana, puede reducirse a lo físico.[7]

Antes de proseguir habrá que aclarar que "biológico" o "biología" no es un término usado por Descartes y que anacrónicamente aplicamos a aquellos fenómenos o procesos propios de la vida y/o de los seres vivos tratados por él.[8] Anacronismos aparte, los trabajos relativos a la biología, la fisiolo-

[4] *Cf*. Dennis Des Chene, *Spirits and clocks. Machine and organism in Descartes*, p. 8, y Z. Monroy, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*, pp. 97-98.
[5] AT XI, 202. La edición de las obras de Descartes consultada es la de F. Alquié (selección, presentación y notas). La edición de Alquié, la cual cito como [A], sigue la notación canónica de la edición de Adam y Tannery [AT]. Señalo, en el texto principal, el lugar donde figuran las citas en AT, seguidas del volumen y la(s) página(s).
[6] *Cf*. A I, 480, n. 1.
[7] *Cf*. Z. Monroy, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*, pp. 99-100.
[8] *Cf*. Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*.

gía y la medicina escritos por el filósofo francés han sido poco estudiados e incluso han sido ridiculizados.[9] Es reciente el abordaje de autores como Des Chene y Aucante, reconociendo dificultades y profundizando en la comprensión de esta temática en la obra del francés.

Para Aucante, "si hay una biología en Descartes, es a título de una premisa necesaria para el desarrollo de su filosofía médica",[10] siendo que es en el dominio biológico donde se ubica la medicina cartesiana. Coincidiendo con Alquié, Auncante considera que esto se debe a que, contra el vitalismo, Descartes requiere previamente de una "biología", que consiste en aplicar las leyes de la física al ser viviente.[11] Lo que Aucante agrega es que la medicina cartesiana implica una interpretación metafísica de la naturaleza humana, con consecuencias morales y terapéuticas,[12] sin abandonar la perspectiva de alcanzar una medicina científica.[13]

De acuerdo con Aucante, "la medicina es, sin duda alguna, la parte más controvertida del corpus cartesiano".[14] No lo discutiré aquí, pero esta afirmación, a su vez, me parece polémica. Sin embargo, alguna razón le cabe a Aucante en cuanto a las críticas que ha merecido tanto por lo que Descartes "*n'a pas dit*", conforme lo destaca Kambouchner,[15] como por lo que sí dijo, pero ya no llegó desarrollar.

Así, hemos de considerar que la "biología cartesiana" es un dominio incompleto, pese a que es parte de los intereses tempranos y explícitos del autor. Recorriendo la correspondencia de Descartes, Adam y Tannery ubican sus primeras reflexiones al respecto ya en 1629.[16] También, en octubre de 1637, en la carta que dirige a Huygens, Descartes le manifiesta que: "Cabellos blancos aparecen rápidamente en mi cabeza, lo que me indica que lo único a lo que debería dedicarme es a encontrar formas de disminuir su crecimiento".[17] Alquié interpreta esto como una declaración de que en lo sucesivo sólo se ocupará de la medicina. Pese a esta afirmación, el filósofo no parece retomar, al menos en la producción escrita, los temas biológicos, sino hasta varios años más tarde. Lo hace en la *Descripción del cuerpo hu-*

[9] *Cf.* Des Chene, *op. cit.*, p. 33; V. Aucante, *op. cit.*, p. 4, especialmente n. 2.
[10] V. Aucante, *op. cit.*, pp. 47-48.
[11] *Idem.*
[12] *Ibid.*, pp. 47 y 49.
[13] *Ibid.*, pp. 85 y ss. Respecto a los argumentos de Aucante y Marion acerca de la especificidad de la medicina y su distinción de la física, *cf.* Rogelio Laguna, *El problema del cuerpo vivo en el mecanicismo cartesiano*, p. 154.
[14] V. Aucante, *op. cit.*, p. 1.
[15] Denis Kambouchner, *Descartes n'a pas dit.*
[16] AT XI, 303.
[17] AT I, 434; CSM-K III 66.

mano (1648) y las *Primæ cogitationes circa generationem animalium*, que en alguna parte se datan ese mismo año, aunque no todas las notas pertenezcan a esa fecha,[18] que debe enfatizarse son manuscritos incompletos e inéditos en vida del autor.

En la *Descripción* observamos dos cuestiones. Por una parte, a diferencia del *Tratado del hombre*, Descartes abandona la "fábula" y habla de lo humano, sin mediación de seres ficticios. Por otra parte, en el título completo del manuscrito nos refiere a la:

> Descripción del cuerpo humano
> y de todas sus funciones
> Tanto de aquellas que no dependen en absoluto del alma,
> como de aquellas que dependen.
> Y también la causa principal de la formación de sus miembros.

Lo biológico parecía reducir el funcionamiento de todo cuerpo, incluso el humano, a la física mecanicista. Cabe ahora preguntarnos si las funciones que dependen del alma en este escrito tardío modifican esta perspectiva.

¿De la expulsión de las "fuerzas" a la aceptación de la "simpatía"?

Con su aproximación dualista, Descartes buscaba deshacerse tanto de las formas substanciales como las causas finales, tan entrañadas en la filosofía escolástica. En un trabajo anterior,[19] mostré que si bien el término "fuerza" aparece en algún escrito de Descartes, su significado está lejos de referirse a algo incorpóreo que habita en la materia.[20] Empero, hay autores como Alan Gabbey que interpretan algunos pasajes del *Mundo* y los *Principios*, como si las fuerzas a las que se refiere fueran propiedades "reales" de los cuerpos.[21] Gabbey se basa, por ejemplo, en el § 43 de la Segunda Parte de los *Principios* donde Descartes dice "en qué consiste la fuerza

[18] *Cf.* AT XI, 501-504. Por alguna razón, V. Aucant (*op. cit.*, p. 134) data estas *Cogitaciones* como anteriores, *circa* 1631.

[19] Z. Monroy, "La fuerza de la des-almada física cartesiana", en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velázquez, coords., *Fuerzas y dinámica de la metafísica a la física*.

[20] De hecho, en ese trabajo se muestra que el término "fuerza" es ampliamente usado por Descartes en su *Tratado de la mecánica*, anticipando la aún inexistente noción de "trabajo".

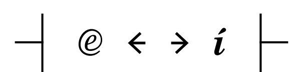
[21] Alan Gabbey, "Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton", en S. Gaukroger, ed., *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, pp. 236-238.

de todos los cuerpos para actuar o para resistir".[22] En la explicación de este principio, Descartes enfatiza que esta fuerza consiste en que todo persiste en el mismo estado, como se estableció en la primera ley.[23] Establece así que lo que está unido a otra cosa tiene alguna fuerza para resistir ser separado de ésta; y lo que está separado tiene la fuerza de permanecer separado. Asimismo, lo que está en reposo tiene la fuerza de permanecer en reposo y en consecuencia resiste a cualquier cosa que pueda hacerlo cambiar. Para Gabbey, estas expresiones de resistencia o persistencia son entendidas como la atribución de propiedades reales a los cuerpos.

A pesar de la referencia directa a la inercia y las evidencias textuales sobre la expulsión aplicada por Descartes a las "almas", "espíritus" y cualquier entidad incorpórea oculta en la materia,[24] hay lecturas de críticos como Gabbey, que buscan y hasta creen encontrar poderes o fuerzas no materiales en la física cartesiana. La enorme importancia de cerciorarnos de la ausencia de fuerzas incorpóreas en la naturaleza material, estriba en que su presencia desharía la metafísica dualista cartesiana, que le resulta indispensable a Descartes para concebir la materia extensa como el objeto de su física.[25]

¿Pero qué sucede con el ser humano, cuyo cuerpo sí está entremezclado con la mente? Mencionamos en la sección anterior que la biología de Descartes se reduce a la legalidad de la física. Casi dos décadas después de haber escrito el *Tratado del hombre*, en la *Descripción del cuerpo humano*, Descartes no cambia su estrategia ni concepción, pese a haber incluido las funciones que dependen del alma en el subtítulo. El filósofo mantiene el dualismo radical y substancial y nos asegura en el "Prefacio" que al conocer "la naturaleza de nuestro cuerpo, no debemos atribuir en absoluto al alma las funciones que no dependen sino de aquel y de la disposición de sus órganos".[26] Para nuestro autor, la atribución que suele hacerse a los poderes del alma para comprender los movimientos del cuerpo se debe a la ignorancia de la anatomía y la mecánica. Las funciones que dependen del alma son especies de pensamiento. Por ello, funciones como el movimiento del corazón y las arterias o la digestión, que no contienen pensamiento alguno, son únicamente movimientos del corpóreos: "lo ordinario es que un cuerpo sea movido por otro cuerpo, y no por un alma".[27] Continúa diciendo

[22] ATIX-2, 88-89; CSM I 243-244.
[23] *Principios* II, §37; AT IX-2, 84.
[24] *Cf*. AT XI, 84 y AT IX-2, 131.
[25] *Cf*. Z. Monroy, "Cartesian Physics and the Incorporeal Mind", en D. Buican y Dr. Thieffrey, eds., *Biological and Medical Siences.*
[26] AT XI, 224.
[27] AT XI, 224-225.



que el alma no puede mover al cuerpo y que el cuerpo no necesita de ella para moverse. La misma disposición de los órganos que concebía como responsable del movimiento de los cuerpos y señala que se propone "probar y explicar toda la máquina de nuestro cuerpo, para que dejemos de pensar que es nuestra alma la que excita los movimientos de éste",[28] como tampoco hay un alma en el reloj que le permite dar la hora.

Es así como podemos preguntarnos, junto con Aucante, si al mencionar los términos "simpatía" e "*impetus*" en algún escrito biológico, Descartes contradice su concepción físico-mecánica. El término "simpatía" era de uso corriente, en el siglo XVII, como parte de la jerga médica. Su origen se remonta a la antigüedad, con Hipócrates y Heráclito, y fue empleado por Galeno. Pero también tenía una acepción alquímica, como una extensión del uso médico, referida a la armonía de las partes del cuerpo humano en correspondencia con todas las partes del macrocosmos.[29] "Simpatía" aparece en el manuscrito póstumo de *Cogitationes*, que Des Chene encuentra problemático datar y que Aucante ubica como ligeramente posterior al *Discurso*, refiriéndose a la relación de la madre y el feto durante la gestación.

Para ser más precisos, el término "simpatía" aparece, primero, en la descripción de la diferenciación sexual en el útero materno:

> El feto, debido a la simpatía de sus movimientos con su madre, envía hacia adelante un pene desde la espalda de la madre ..., y hacia su ombligo. Por tanto, si la cabeza del embrión está hacia el ombligo de la mujer, mientras que el trasero está hacia la espina dorsal, el feto será un varón, y el pene estará fuera. Si, al contrario, la cabeza del embrión está hacia la espina y el trasero hacia el abdomen, será una hembra, ya que el pene se curvará hacia el ombligo de la madre, hacia la parte interna del embrión.[30]

La simpatía, aquí, parece referirse al efecto que la disposición de los órganos de la madre y el feto tienen para la diferenciación sexual. La formación del pene o la vagina dependen de la posición del feto y su desplazamiento hacia el frente del cuerpo de la madre.[31]

Un poco más adelante, Descartes menciona que: "Es cierto que el movimiento del corazón produce la simpatía en todo el cuerpo, siendo que si éste envía algo a un pie, otra cosa al muslo proporcionalmente; envía algo a la cabeza, otra cosa a las partes genitales..."[32] En este caso, la simpatía pare-

[28] AT XI, 226.
[29] *Cf.* V. Aucante, *op. cit.*
[30] AT XI, 515-16.
[31] *Cf.* Des Chene, *op. cit.*
[32] AT XI, 518.

ce referirse a un funcionamiento simétrico en el cuerpo en formación que, como señala Aucante, ya aparecía en el *Tratado del hombre*.[33] No obstante, este autor también nos explica que no se trata de un tributo al hermetismo, sino del uso de una concepción vigente en el siglo XVII y empleada, por ejemplo, por Suárez para referirse a la armonía y unidad del cuerpo humano. En este sentido señala Aucante que "La simpatía debe, pues, entenderse aquí dentro de una acepción débil de lo que Descartes da cuenta por un proceso mecánico".[34]

En cuanto al "*impetus*", es un término que aparece en varios trabajos de Descartes. Este concepto tiene una carga significativa debida a la teoría física desarrollada por escolásticos tardíos, reconocidamente por Jean Buridan en el siglo XIV, aunque tiene antecedentes desde el siglo VI, en el pensamiento de Juan Filópono. Si bien el *impetus* implica una modificación de la física antigua, continúa en el marco de la concepción aristotélica. Aucante ubica la primera aparición del término en las *Cogitationes* y, por alguna razón no expresa, ubica el fragmento en 1631, refiriéndose a los primeros momentos de la vida del feto: "Pues, cuando el semen deja de inflarse, la sangre y los espíritus, sin embargo, toman el curso hacia el corazón porque un ímpetu se les ha dado y los canales están preparados".[35] El sentido de este *impetus* es el del flujo de los líquidos en una especie de inercia seguida por la sangre. Tal idea parece estar presente en anatomistas del siglo XVI como Dubois, Vésale, Fernel y Bauhin.[36]

En el mismo texto, en un fragmento que Aucante califica de oscuro aparece por segunda ocasión el término, al decir que "pero con este ímpetu como la separación de la membrana de los pulmones, los espíritus comienzan a salir por allí".[37] La idea es que los espíritus (que son pequeñas partículas de sangre), presentes en los pulmones, generan una tensión por su tendencia a moverse en línea recta. En este caso, el *impetus* tiene también un sentido dentro de la descripción del movimiento mecánico de los fluidos.[38]

En una carta a Regius del 24 de mayo 1640, así como en el *De Methodo* de 1644,[39] el término "*impetus*" se refiere al flujo sanguíneo y su comportamiento acorde con las leyes físicas. Sin embargo, hay un par de apariciones de la noción con un sentido distinto. Por una parte, en las *Cogitationes*, ha-

[33] AT XI, 128.
[34] V. Aucante, *op. cit.*, p. 125.
[35] AT XI, 134.
[36] *Cf.* V. Aucante, *op. cit.*
[37] AT XI, 515.
[38] V. Aucante, *op. cit.*
[39] *Cf.* AT VI, 570.

bla del *impetus* con relación a los animales, quienes pueden hacer cosas con eficiencia, guiados por los sentidos y hasta la memoria, pero cuyo "*impetus*" fracasa y son incapaces de hacer cosas que para los humanos son fáciles, dado que ellos son sólo de naturaleza material y carecen de pensamiento.[40] Asimismo, en la Tercera Meditación, justamente al referirse a lo que creemos acerca de la semejanza de nuestras ideas con los objetos externos, pues "la Naturaleza nos ha enseñado a pensar esto, todo lo que queremos decir es que un ímpetu espontáneo me lleva a creerlo..."[41] En ambos casos, el sentido ya no es el de un movimiento físico, sino el de un impulso que falla.

Siguiendo a Aucante, puede observarse también el uso del término "impetuosidad" en las *Pasiones del alma*. Allí se refiere al movimiento de la sangre "que necesita ocupar un espacio mayor y pasa con impetuosidad de la cavidad derecha del corazón a la vena arterial..."[42] Cabe señalar que líneas antes Descartes ha recordado que éste y otros movimientos ya los ha descrito en obras anteriores, refiriéndose al entonces inédito *Tratado del hombre* y al *Discurso* (Parte V). Así, como Aucante señala, el ímpetus en esta tardía obra ha de entenderse "sin referencia a teorías escolásticas, ni a Galileo".[43]

A modo de conclusión

Al inicio de este trabajo nos propusimos examinar la coherencia de la concepción de Descartes en cuanto a la consideración de los procesos biológicos como físico-mecánicos. Al investigar el uso de Descartes de los términos "simpatía" e "*impetus*" **no** encontramos una influencia vitalista que cuestionara su concepción mecanicista, incluso al referirse al organismo humano.

Denis Kambouchner, en su atinado *Descartes n'a pas dit*, dedica el capítulo 14 a discutir si Descartes dijo que "El cuerpo humano es pura máquina". El estilo dialógico del capítulo permite recoger controversias y sus evidencias textuales. Kambouchner observa que "el cuerpo humano no funciona jamás sin una mente a la que está unido".[44] Enfatiza así que el humano es el único ser compuesto. Pierre Guenancia ha expresado esto de forma clara al señalar que: "El cuerpo humano —sólo él, con certeza— es un cuerpo

[40] AT XI, 519-520.
[41] AT VII, 38.
[42] AT XI,333.
[43] V. Aucante, *op. cit.*, p. 136.
[44] D. Kambouchner, *op. cit.,* p. 145.

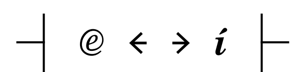
apto para estar unido a un alma, tal es la única función indubitablemente ligada a su arquitectura, tal es el producto de cierta institución de la naturaleza frecuentemente invocada, tal es la verdadera definición; no es la de una cosa extensa, divisible, compuesta por partes que mi pensamiento ha distinguido, es decir lo separa de la mente".[45]

Entre lo que el filósofo no dijo, lo que dijo en textos inacabados y póstumos, y lo que las lecturas asistemáticas han extraído y proclamado, las malinterpretaciones se suceden. Por ello, es menester la reconstrucción que muestre que para Descartes, "al cuerpo, lo que es del cuerpo y a la mente lo que le es propio". A la vez, resulta necesario mostrar que el cuerpo humano es parte indisoluble de un compuesto. Es la unión cuerpo-mente (muy distinta de la unidad) la que hace al humano un ser único y distinto.

Por ello, como señala Jean-Luc Marion, "Bajo el escalpelo, no hay alma".[46] Así, por una parte, Aucante encuentra que el dualismo cartesiano hace posible la fundación de una medicina científica. Por otra parte, este autor subraya que para Descartes, "el hombre no es sólo un autómata, dicho de otra forma, que no se puede reducir a los mecanismos que les son comunes con las bestias, y que no es tampoco un puro espíritu".[47] Aucante ha realizado una importante aportación al estudio de la filosofía médica de Descartes. Empero, ha encontrado dificultades discutibles en las concepciones del dualismo y la unión. Considero que una perspectiva sincrónica acerca del dualismo y la unión, así como una interpretación semántica de la interacción cuerpo-mente,[48] contribuirían a desvanecer importantes dudas.

Para concluir, retomo la idea de Des Chene en cuanto a la formidable tarea que Descartes realizó al mostrar que "los poderes vegetativos y sensitivos de las plantas y animales no eran otra cosa que las acciones que mostraban en virtud de la 'disposición' de sus partes". Además, como enfatiza Des Chene, tuvo "la tarea menos visible, pero crucial (como eventos posteriores lo mostrarían) de no permitir que esta demostración pusiera en peligro al alma humana".[49] A mi vez, considero necesario subrayar que esta formidable tarea y sus valiosas consecuencias para la filosofía y la ciencia de los siglos posteriores, deben apreciarse y examinarse en el contexto sistemático de la obra del filósofo francés. Ni la "fuerza", ni las "simpatías" o el "*impetus*" habitan la ciencia cartesiana, como entes o fantasmas en la máquina.

[45] Pierre Guenancia, *Intelligence du sensible. Essai sur le dualism cartésien*, p. 201.
[46] *Apud* V. Aucante, *op. cit.*, p. xvii.
[47] V. Aucante, *op. cit.*, p. 44.
[48] *Cf.* Z. Monroy, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica.*
[49] Des Chene, *op. cit.*, p. 13.



Cuerpo y movimiento en *Las pasiones del alma* de René Descartes



Ariela Battán
Universidad Nacional de Córdoba
Instituto de Humanidades-Conicet
arielabattan@gmail.com

Abstract: The author presents an attenuated reading of dualism in order of understanding the relationship between metaphysics, medicine and morality in *The Passions of the Soul*. This chapter seeks to show that this work is the necessary culmination of Cartesian metaphysical and physiological research, since it presents the moral life as the harmonious and organized integration of the passions, the body and the soul. Firstly, the chapter considers the definition of the passions of the soul; secondly, it studies the physiology of passions and their relation to movement; thirdly, it contextualizes the Treaty of the Passions in the conceptual scope of the union; finally, it studies the relationship between moral and physiological concerns in the work of Descartes.

1. La posibilidad de una lectura atenuada del dualismo o cómo hacer para que éste no sea un obstáculo para la comprensión de Las pasiones del alma

El presente trabajo está animado por la intención de continuar la senda trazada por estudios como los de Amélie Rorty y Deborah Brown sobre lo que podría denominarse un "cartesianismo encarnado".[1] Bajo este nombre podríamos reunir aquellos estudios sobre la filosofía cartesiana

[1] Parafraseando con cierta libertad la expresión acuñada por Daniel Garber "Descartes embodied" como título de su trabajo de 2004, *Descartes Embodied. Reading Cartesian philosophy throught Cartesian science,* sobre la ciencia cartesiana.

que buscan desarticular el impacto e influencia de la tesis del dualismo ontológico en el contexto de la obra y del pensamiento del filósofo de la Turena. Esto no significa, sin embargo, pretender leer a Descartes en clave no dualista o negar un supuesto básico y central de su metafísica como es el de la distinción sustancial. Se trata más bien de circunscribir ámbitos de influencia con el objetivo, en particular en este trabajo, de emprender una lectura de *Las pasiones del alma* desde un nuevo horizonte hermenéutico, en el cual medicina, moral y metafísica se relacionan de una manera diferente de como lo hacen a partir del presupuesto del dualismo ontológico. Entendemos, además, que una lectura de esta naturaleza permite dar al tratamiento del tema de las pasiones (y de la sensibilidad en general) un marco en el cual las preocupaciones por el hombre como una totalidad integrada de alma y cuerpo cobran centralidad y adquieren valor como variable interpretativa.

Cuando Descartes ilustra la unidad del conocimiento humano utilizando la metáfora del árbol, como todos sabemos, se refiere a la Metafísica como las raíces que nutren y dan sustento a la Filosofía Natural, tronco común del cual nacen la Medicina, la Moral y las demás ciencias especiales. Ahora bien, podemos preguntarnos, qué metafísica para qué moral, qué metafísica para qué medicina. ¿A qué conclusiones arribaría acerca de lo que significan la buena vida, la salud, el dominio de las pasiones, quien restringe su lectura de los supuestos de la metafísica cartesiana a las tres primeras secciones de *Meditaciones metafísicas*? ¿En qué diferente situación nos encontraríamos para responder a estos interrogantes si afincáramos las preocupaciones en la Sexta Meditación o en la obra *La descripción del cuerpo humano*? ¿Es lícito establecer estas distinciones? ¿Resulta valioso hacerlo para comprender de manera cabal y completa el pensamiento de Descartes? Espero que en el curso de este trabajo los presentes interrogantes vayan encontrando respuesta.

Partiremos para comenzar nuestra lectura de *Las pasiones del alma* (*PA*) aceptando sin discusión y sin suspicacia la afirmación cartesiana acerca de que el interés que anima y guía este tratado es de corte eminentemente "físico". No nos ocuparemos de esclarecer por qué este escrito vira su enfoque en la tercera parte de manera repentina, asemejándose su perspectiva de análisis más a la de un filósofo moral, sino que nos concentraremos en ofrecer una interpretación en términos fisiológicos de esta *aparente* inconsistencia entre lo prometido al comienzo de la obra y lo realizado hacia el final de la misma. Para ello propongo la siguiente guía de la lectura, a saber, la vida moral (y su realización en términos de una buena vida) depende de un estado general del cuerpo sano y la salud del

cuerpo no depende de manera excluyente de una adecuada disposición de los órganos, ni de un intelecto y una voluntad bien orientadas, ni siquiera de la disposición natural, sino más bien de la integración de estas tres dimensiones de manera armoniosa y organizada. Descartes funda la moral en un círculo virtuoso compuesto por la triada pasiones-alma-cuerpo, de allí la importancia de un tratado de las pasiones como síntesis y cierre de las especulaciones metafísicas y fisiológicas del pensamiento cartesiano.

En el presente trabajo se considerarán cuatro cuestiones, en primer lugar la definición de las pasiones del alma, en segundo lugar la fisiología de las pasiones y de su relación con el movimiento, en tercer lugar se intenta contextualizar *PA* en el ámbito conceptual de la unión, para poder, por último, restablecer la relación entre moral y preocupaciones fisiológicas y entender cuál es el sentido que posee en el conjunto del pensamiento de Descartes.

2. Análisis de la definición de pasiones

Descartes comienza su estudio de las pasiones prescindiendo de todo recurso animista para dar cuenta de la acción del cuerpo, una vez que ha rechazado la suposición de que en el alma se originan el calor y el movimiento de los miembros, y se propone, para un mejor tratamiento de la cuestión, insistir en aquello que distingue al alma y al cuerpo. Esto es necesario, precisamente, porque, como afirma en el artículo 1, eso a lo que llamamos pasión tiene un carácter doble, pues "lo que es pasión respecto de un sujeto es siempre acción en algún otro respecto".[2] En este sentido es posible decir que este tipo particular de *cogitatio* que es la pasión respecto del alma constituye una acción del cuerpo. Y dado que de la naturaleza de esta "acción" dependerá el carácter de la "pasión", Descartes dedica trece artículos de la primera parte a caracterizar todo lo concerniente a la estructura y fisiología del cuerpo humano y los diecisiete últimos de esta sección a considerar la manera en que el alma interactúa con el cuerpo.

Luego de esta consideración general, el lector de *PA* debe esperar irremediablemente hasta los artículos 27, 28 y 29 para arribar a una definición minuciosa del término pasión y acceder así al núcleo del pensamiento cartesiano sobre esta cuestión. Una justificación para esta demora reside, precisamente, en la necesidad manifestada por el propio Descartes de no incurrir en los defectos de sus predecesores en el tratamiento de las pasio-

[2] AT XI, 327.

nes, por caso, la falta de una precisa distinción de aquello que corresponde al ámbito corporal y lo que es exclusivo del alma.[3] Por otro lado, resulta un dato interesante de señalar que los artículos dedicados a la interacción vienen a continuación de los tres artículos (27, 28 y 29) en los que Descartes proporciona la definición más elaborada de lo que entiende por pasiones del alma. Es posible interpretar que esta ubicación en el contexto del tratado se deba a la intención del autor de presentar las pasiones como un intermediario entre los argumentos utilizados para justificar la distinción y los nuevos que darán lugar a un discurso sobre la unión.

Como bien señala A. Delamarre, Descartes nos ofrece en el artículo 27 una definición compleja y una recapitulación. Se trata de una definición compleja en la medida en que determina las pasiones por su *naturaleza* (pensamiento o percepción), por su *causa* (un movimiento particular de los espíritus) y por su *relación* (por su vinculación estrecha con el alma) y se trata de una recapitulación porque en ella "retoma y resume el desarrollo de los artículos precedentes".[4] Según este autor la tarea que Descartes asume en *PA* no tiene como finalidad explicar lo que son las pasiones *para* el hombre, sino más bien lo que éstas son en *el* hombre.

El concepto de pasión es considerado por Descartes en una primera instancia en toda su amplitud semántica, la cual se verá más tarde reducida y precisada con objeto de aludir a lo que propiamente son las *pasiones del alma*. Ya en una carta dirigida a Elizabeth de octubre de 1645 encontramos una primera formulación de esta definición general que identifica la pasión con los pensamientos excitados en el alma sin el concurso de la voluntad y por medio de las impresiones que se encuentran en el cerebro.[5] En *PA* la definición es el corolario de una serie de artículos en los cuales Descartes se ha ocupado de explicar qué son las percepciones, los sentimientos y las imaginaciones, los cuales procediendo del cuerpo o del alma tienen en común el hecho de que de una u otra manera afectan el alma. En el artículo 27, en cambio, leemos que las pasiones del alma pueden ser definidas como "percepciones, sentimientos[6] y emociones del alma que se

[3] Falencia que ha animado, por ejemplo, la creencia de que el alma está constituida de partes y que éstas combaten entre sí por el dominio de unas sobre otras.
[4] Alexandre Delamarre, "Du consentement. Remarques sur *Les Passiones de l'âme*", en AA. VV., *La Passion de la Raison. Hommage à Ferdinand Alquie*, p. 131.
[5] AT IV, 30.
[6] *Principios* IV, §197, AT VIII, 320: "Nuestra alma es de tal índole, que los movimientos que ocurren en el cuerpo son por sí solos suficientes para hacerle tener toda clase de pensamientos, sin que sea necesario que en ellos haya nada semejante a aquello que le hacen concebir, y en particular que pueden excitar en esos pensamientos confusos que se llaman sentimientos".

refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por los espíritus”.[7]

De las tres acepciones (percepción, sentimiento y emoción) Descartes prefiere la tercera,[8] pues encuentra que ésta permite dar cuenta, de manera más ajustada, de lo que constituye el aspecto distintivo de las pasiones, pues, por un lado, remite a la idea de cambio o alteración (es decir, de los que se producen en el alma durante la pasión) y, por otro lado, a la magnitud de la agitación producida.[9] Descartes logra, al escoger esta acepción, vincular pasión con un término cuya procedencia etimológica nos coloca sobre la pista de la relación pasión-movimiento.[10]

En la segunda parte de la definición (§ 29) también se encuentra enfatizada esta relación sólo que en un aspecto diferente, pues allí se refiere Descartes al movimiento de las espíritus animales y cómo en ellos reside la causa, mantenimiento y fortalecimiento de las pasiones. La función mediadora de los espíritus animales la encontramos también en la percepción (entre los objetos exteriores y el alma) y en los sentimientos de hambre, sed o dolor (entre el cuerpo y el alma). Sin embargo, podemos señalar que la mediación de los espíritus animales tiene en el caso de las pasiones un rasgo distintivo pues su movimiento constituye su causa última y en este sentido podemos decir que no funge como intermediario de nada más que de esos mismos espíritus o de un determinado estado de la totalidad orgánica.

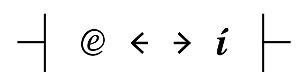
Podemos sintetizar lo expuesto diciendo que si bien percepciones y sentimientos pueden ser denominados pasiones, las pasiones-emociones no pueden ser llamadas en sentido propio percepciones o sentimientos por las siguientes características que les son constitutivas:

[7] AT XI, 349. En los artículos subsiguientes Descartes se ocupa de explicar la definición que ha sido dividida en dos partes, siendo la primera, siguiendo a Delamarre, la relativa a la naturaleza de la pasión, mientras que la segunda se ocupa de la causa y la relación. Bajo el nombre de pasiones pueden denominarse entonces percepciones cuando en general nos referimos a pensamientos que no son acciones del alma. El problema con esta acepción reside en que para Descartes percepciones remite a conocimiento evidente y las pasiones son pensamientos confusos. Por otro lado, la posibilidad de denominarlas sentimientos se relaciona con la semejanza que poseen con las “impresiones” causadas por los objetos.

[8] Quizás sería conveniente referirse a éstas como “pasiones-emociones” para distinguirlas de las propiamente llamadas “emociones internas”. Las “pasiones-emociones” (Amélie Rorty, “Descartes on thinking with the ody”, en John Cottingham, ed., *Descartes*, p. 373) son aquellas que aparecen presentadas en la Primera Parte de *PA* como referidas o atribuidas al alma pero causadas por el cuerpo, en cambio las segundas aparecen en la segunda parte de la obra como excluyentemente anímicas (§148). A estas últimas las provoca directamente el alma y se distinguen de las otras por no intervenir en su suceso “movimiento de los espíritus” alguno.

[9] Afirma Descartes en el §28 que “mejor aún, se les puede denominar emociones del alma, no sólo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que pueden tener, no hay otras que la alteren y conmuevan tan fuertemente como lo hacen las pasiones” (AT XI, 350).

[10] *Emovere*: alteración afectiva.



1. Están referidas al alma y son lo más cercano e íntimo respecto de ella.
2. No dependen de los objetos exteriores sino del movimiento de los espíritus como su causa.
3. Son absolutamente indubitables tanto en el hecho de que es "imposible que el alma no las sienta", cuanto en el hecho de que "las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente" (§ 26).[11]

Al escoger Descartes el término emoción para caracterizar a la pasión introduce, además, como variable la magnitud de la conmoción y agitación del alma. Las emociones a las que alude Descartes son emociones-shock,[12] lo cual nos lleva a afirmar que la pasión adviene y nunca es un estado. Esta tesis es una condición sustantiva en el tratado cartesiano de las pasiones y justifica el curso de la exposición desarrollado en él. Descartes parte de la máquina que es el cuerpo humano, continúa con la descripción del alma y pasa a la fisiología de las pasiones en la cual realizará un pormenorizado estudio de (1) los movimientos suscitados en la glándula pineal; (2) el movimiento de los espíritus y el movimiento suscitado por los espíritus, y (3) el movimiento que podríamos denominar expresivo.

3. Fisiología de las pasiones y movimiento

En este apartado consideraré la noción de movimiento a la que recurre Descartes en su explicación funcional de las pasiones en el ámbito de la unión. Me interesa mostrar que la asociación cartesiana entre movimiento y pasión no es trivial y no puede ser explicada como mera reacción mecánica,

[11] Es interesante apreciar que las pasiones a diferencia de las percepciones sensibles que nos ofrecen un conocimiento del mundo exterior resultan inmunes al argumento escéptico del sueño, *Cf. Meditaciones*, I, AT VII, 19. En este sentido las pasiones son colocadas a la par de las demás operaciones subjetivas, de las cuales no es posible dudar. *Cf. Meditaciones*, Tercera meditación, AT, VII, 37.
[12] Tomo esta expresión de N. Depraz, quien critica la posición cartesiana respecto de las pasiones por considerar que la pasión es un estado antes bien que un evento. Resulta un aporte interesante el que realiza esta autora al señalar como un dato característico del estudio y clasificación cartesianos que principalmente se ocupe de aquellas que son fuertes. A éstas Depraz las llama pasiones-shock por tratarse de una clase de pasión que dada su contundencia no podría pasar inadvertida o ser confundida con otra. Descartes parece olvidar, según Depraz, en su inventario aquellas que muestran también la íntima vinculación entre cuerpo y alma aunque con una "tonalidad afectiva más imperceptible". Natalie Depraz, "Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón", en *Investigaciones fenomenológicas*, p. 46. Por este motivo, señala Depraz, las pasiones son descriptas por Descartes como unidades clausuradas que no admiten grados y son discontinuas entre sí, lo cual da lugar a la presentación de ellas en términos de pares antitéticos (amor/odio, tristeza/alegría).

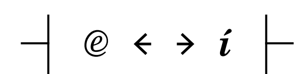
sino que es necesario introducir en el análisis, además de la voluntad, la habitud y el entrenamiento corporal como una manera de adquirir el control de las pasiones. Entiendo por asociación trivial entre pasión y movimiento dos cosas, en primer lugar, la mera vinculación causal entre procesos orgánicos y fenómenos afectivos (de la naturaleza que sea), es decir, una comprensión reduccionista (fisicalista) de la relación. En segundo lugar, aquella en la cual se postula que ciertos movimientos "expresan" o exteriorizan las emociones, así por ejemplo la alegría se "expresa" mediante la extensión de los miembros, saltos y movimientos expansivos, y la tristeza se refleja en la flexión y recogimiento de los miembros, movimientos controlados y pausados. El tratamiento cartesiano del tema de las pasiones pone de relieve la complejidad de su relación con el movimiento tanto en lo referido a los aspectos fisiológico-mecánicos como también a los expresivos.[13]

La fisiología cartesiana de las pasiones está conformada por dos sistemas orgánicos, por un lado, el relacionado con el corazón y la sangre y, por otro, el relativo al cerebro y la glándula pineal. Uno y otro sistema se encuentran vinculados a su vez por un elemento común, los espíritus animales, los cuales, además de poseer movimiento en sí mismos, contribuyen como vehículos de información sensorial y motriz en el organismo.

Del corazón y la sangre depende el bienestar del cuerpo, mientras que el cerebro se relaciona con los órganos de los sentidos y en consecuencia sirve para el conocimiento (§71). La clasificación cartesiana de las pasiones se encuentra íntimamente vinculada con esta distinción de los sistemas, en la medida en que en este ámbito de la unión se entrelazan la apelación al bienestar del compuesto y lo relativo al bien y mal en sentido absoluto (es decir, como objetos formales de la pasión). Esto se ve con claridad en la consideración particular de la admiración como la única pasión respecto de la cual "no se advierte que la acompañe ningún cambio en el corazón y en la sangre",[14] como sí sucede con las demás pasiones, debido, precisamente, a que aquella no tiene por objeto ni el bien ni el mal, sino más bien el conocimiento de la cosa digna de admiración.

El tema del movimiento en la fisiología de las pasiones podría abordarse desde distintas perspectivas y con el objetivo de, por ejemplo, privilegiar en el análisis el movimiento de los objetos exteriores en su contacto con los órganos sensoriales, o el movimiento de la glándula pineal dada su importancia

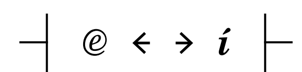
[13] Sobre la relación movimiento-emoción recomiendo el trabajo de Maxine Sheets-Johnstone, *The Corporeal Turn: an Interdisciplinary Reader*.
[14] AT XI, 381.



porque "ha sido instituido por la naturaleza para hacer sentir al alma" las pasiones,[15] o incluso el movimiento de los miembros exteriores. Sin embargo, me concentraré en el movimiento de los espíritus animales por considerar que es un elemento que las tres perspectivas mencionadas tienen en común.

Una referencia de esta naturaleza al tema del movimiento la encontramos en la descripción de las pasiones que realiza Descartes en los artículos 102 al 106 poniendo el acento en el curso seguido por los espíritus animales[16] y su función como intermediarios de las transformaciones operadas en los demás órganos. En los mencionados artículos se presenta con gran detalle el movimiento que se suscita en la sangre y en los espíritus en ocasión de cada una de las cinco pasiones en las cuales prima este sistema, éstas son amor/odio, alegría/tristeza y deseo, mientras que en el § 70 encontramos la explicación de la sexta pasión, la admiración, la cual si bien requiere un tratamiento diferenciado por no provocar cambios en el corazón, sí involucra el movimiento de los espíritus. La noción de movimiento aludida en estos artículos se encuentra en sintonía con la que aparece en el contexto de la física cartesiana y que es presentada en *Principios* como "traslado de una parte de la materia, o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que lo tocan inmediatamente… a la vecindad de otros".[17] Los espíritus se trasladan, fluyen, se detienen, entran, salen, llenan y esto lo hacen con rapidez, con lentitud, agitados, en mayor o menor cantidad. De estas acciones y de las modalidades de las mismas dependen los efectos; así, una precipitada entrada de espíritus en los nervios que rodean el intestino y el estómago ante el objeto amado, provocará un acrecentamiento de los jugos, los cuales convertidos en sangre nueva pasarán rápidamente hacia el corazón, generando una sensación de calor en el pecho o una modificación en los latidos. En el caso de la contemplación de una figura espantosa, el curso de los espíritus va desde la glándula "a los nervios que sirven para volver la espalda y mover las piernas para huir".[18]

[15] AT XI, 357.
[16] Explica Descartes en el §10 de la primera parte que "las partes más vivas y sutiles de la sangre que el calor ha rarificado en el corazón entran sin cesar abundantemente en las cavidades del cerebro" (AT XI, 334), y luego agrega que a esas partes las denomina espíritus animales, las cuales "son solamente cuerpos, y no tienen más propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y que se mueven rápidamente". Estos espíritus se mueven y en ellos reside la causa de que el cuerpo realice toda la clase de movimientos que puede por medio de los músculos (AT XI, 335).
[17] *Cf. Principios* II § 24, AT VIII, 54. Descartes precisa en ese contexto que le interesa considerar como protagonista del movimiento al móvil antes bien que al moviente, otorgándole así una suerte de autonomía al movimiento.
[18] AT XI, 356.



Es posible observar aquí, en coincidencia con la definición ofrecida en *Principios*, un privilegio del móvil[19] sobre el moviente. Esta predominancia del móvil, esto es de los espíritus, tiene como consecuencia que la descripción pueda ser realizada sin recurso al alma o a principio volitivo alguno, tal como vemos, por caso, en *Tratado del hombre*, obra en las cuales el funcionamiento del cuerpo es concebido como el de una máquina que depende exclusivamente de los principios de la física[20] y de la disposición de los órganos.

En una primera instancia y recortando la lectura de *PA* de lo que hemos denominado ámbito de la unión, se podría afirmar que lo señalado para el *Tratado del hombre* vale como descripción también para esta obra[21] pues el movimiento así concebido y la concomitante consideración de las pasiones en términos de lo que Rorty denomina "sistema de mantenimiento" (por ser el encargado de mantener el cuerpo vivo y la mente en funcionamiento predisponiendo al alma para que quiera las cosas que le son útiles) tienen lugar en el contexto ofrecido por lo que Descartes ha caracterizado como cuerpo-máquina, es decir, una

1. extensión divisible,
2. constituida de partes (corazón, cerebro, estómago, etcétera, y de músculos de dos tipos unos que contraen y otros que alargan, nervios que funciona como tubos comunicantes, de arterias y venas que son como ríos, etcétera),

[19] Entiendo por móvil "cuerpo o parte de materia en movimiento".

[20] Éstos son las leyes de inercia, de conservación del movimiento y de la tendencia al movimiento rectilíneo postuladas en *Le Monde* y *Principios*.

[21] La descripción del cuerpo humano que Descartes realiza en las primeras páginas de *PA* se asemeja a las que podemos encontrar en obras precedentes como el *Tratado del hombre, Discurso del método* y *Descripción del cuerpo humano* (AT XI), y tiene por finalidad llegar hasta las últimas funciones que pueden ejercitarse sin el alma (para luego pasar a considerar la función de esta última). Sólo hay una diferencia digna de mención y es la que señala J. M. Beyssade, "Reflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes", en AA. VV., *La Passion de la Raison. Hommage* à *Ferdinand Alquié*, cuando observa que en los primeras páginas de esta obra Descartes no menciona la glándula pineal, para referirse más bien al cerebro como un todo. Los artículos dedicados a introducir la función y propiedades de la glándula pineal (§ 31 y § 32) se encuentran ubicados precisamente entre los mencionados artículos en los que se da una definición de pasión y el grupo de artículos que se ocupa de las alternativas de la interacción. La glándula pineal es presentada por Descartes en esta obra como el lugar privilegiado donde el alma ejerce sus funciones. La importancia de esta glándula en la fisiología de las pasiones reside, por un lado, en la posibilidad que posee de moverse y ser movida sin la intervención del alma y, por otro lado, en la fundamental función que cumple como intermediaria en el sistema motor. Señala Descartes en el § 47 que la glándula pineal puede ser movida por el cuerpo por medio de los espíritus animales y por el alma por medio de la voluntad. Los espíritus provocan dos clases de movimiento en la glándula: "nos representan al alma los objetos que estimulan a los sentidos, o las impresiones que se encuentran en el cerebro", mientras que "los otros hacen alguna presión sobre ella", AT XI, 365. En este movimiento de presión sobre la glándula reside el origen de las pasiones y también de los movimientos corporales que los acompañan.

3. y cuyos movimientos se originan en el calor que se genera en el corazón.[22]

Cabe destacar la simplicidad de esta máquina, la cual no precisa de un sofisticado sistema, sino más bien de un ordenado conjunto de pesos, poleas, flujos y tubos y una adecuada disposición de las partes, lo que se conoce como la institución natural (ésta no es, sin embargo, un elemento que se suma al estudio y descripción del cuerpo, sino más bien, una suerte de cláusula ontológica que garantiza el funcionamiento del todo). Sin embargo, no podemos dejar de destacar un detalle fundamental: que el tratamiento de las pasiones cuenta, como dice A. Rorty, con tres jugadores, esto es, un alma, un cuerpo y un individuo compuesto de alma y cuerpo. Si aceptamos esto, tal como hasta ahora hemos intentado hacerlo, y acordamos con la idea de que el protagonista en *PA* es el compuesto antes bien que el cuerpo-máquina, es necesario, por un lado, revisar la noción de cuerpo que estamos utilizando y, por otro lado, prestar atención a lo que podríamos llamar una "fisiología del compuesto".

Para poder introducir esta idea de una fisiología del compuesto necesitamos, sin prescindir de la descripción cartesiana del cuerpo-máquina,[23] relativizar algunas de las propiedades que le hemos atribuido agregando que cuando hablamos del cuerpo unido al alma, no nos referimos a éste como extensión divisible. Es necesario, como señala L. Benítez, pasar de un enfoque físico a uno biológico, en el cual el cuerpo pueda ser concebido como

1. totalidad orgánica,[24]
2. a la cual si le extirpara alguna de sus partes no sería en sentido propio cuerpo,

[22] PA § 8, AT XI, 333.

[23] Esto constituye sin lugar a dudas el mayor desafío para pensar la unión, que no es posible prescindir del cuerpo-máquina.

[24] La posibilidad de la unión depende, como señala Laura Benítez ("Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano", en Laura Benítez y José Antonio Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*), del cuerpo como unidad orgánica antes bien que del cuerpo como extensión divisible. J.-M. Beyssade (*op. cit.*), por su parte, se refiere a este cuerpo como "cuerpo sólido único". Esto también se constata en la carta a Mesland del 9 de febrero de 1645 en la cual Descartes afirma que "cuando hablamos del cuerpo de un hombre no pensamos en una parte determinada de materia, ni que tenga una magnitud determinada, sino que sólo pensamos en toda la materia que está simultáneamente unida al cuerpo de ese hombre; de suerte que, aun cuando esta materia cambie y su magnitud aumente o disminuya, creemos empero que es el mismo cuerpo, numéricamente idéntico, mientras permanece junto y unido sustancialmente a la misma alma y creemos que este cuerpo está todo entero, mientras se dan en él todas las disposiciones requeridas para conservar esta unión", AT VI, 166.

3. que se encuentra unida al alma
4. y que mediante el hábito y el entrenamiento puede adquirir nuevas habilidades o fortalecer las que posee.

En aquellos artículos dedicados a considerar la utilidad o efecto de las pasiones, en general, o a describir el deseo, en particular, encontramos elocuentes ejemplos de esta concepción del cuerpo y en consecuencia una interacción, en la definición del movimiento, del móvil y el moviente.

En el § 40 Descartes afirma: “el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo; de suerte que el sentimiento del miedo la incita a huir, el del arrojo a querer combatir…”[25]

En el caso del deseo se ve también con claridad la operación de la voluntad, el moviente, como estímulo del movimiento tanto de los espíritus como de los miembros externos del cuerpo humano, como un medio para la consecución del bien deseado.

Las pasiones juegan así un doble rol, pues si bien en el cuerpo-máquina forman parte de lo que hemos denominado, citando a Rorty, “el sistema de mantenimiento”, en relación con el cuerpo del compuesto ofrecen un servicio adicional (además del que ya tienen reservado de predisponer “el alma para que quiera las cosas que nos son útiles para la supervivencia), el cual consiste en fortalecer y ensanchar lo que la disposición natural parece haber fijado. Esta interacción cuenta así con otro componente, el hábito entendido como entrenamiento de las disposiciones corporales. Descartes se refiere al hábito en un doble sentido, como virtud, *i. e.*, relativo al alma (§161) y como relativo a la memoria motriz (§ 44).

4. Las pasiones del alma *en el contexto de la unión sustancial*

Ahora bien, para avanzar en esta dirección es necesario recordar que el tratado dedicado a las pasiones del alma se encuentra ubicado en un contexto de preocupaciones ya anticipado en el intercambio epistolar de Descartes con Elizabeth. En particular se podrían señalar tres cartas como el principal antecedente: las cartas fechadas el 21 de mayo y el 28 de junio de 1643 y la del 6 de octubre de 1645. En las dos primeras, que pueden

[25] AT XI, 359.

ser leídas de manera complementaria, encontramos una suerte de problematización o revisión de las certezas adquiridas por el procedimiento metodológico de la distinción. Descartes afirma en la carta de mayo que en *Meditaciones metafísicas* se ocupó de caracterizar al alma humana en los siguientes términos: "cosa que piensa" y que, unida (*étant unie*) al cuerpo, puede obrar y padecer con él. Sin embargo, señala que sobre este último aspecto no había dicho casi nada, motivado por la necesidad de explicar la naturaleza pensante del alma. Con la intención de subsanar esta falta de atención que la propia Elizabeth le señala, explicará Descartes a continuación cómo concibe la unión recurriendo para ello a las nociones primitivas de extensión, pensamiento y unión. En la carta de junio es retomada la distinción de las nociones primitivas y Descartes se explaya sobre el modo de acceso o conocimiento que es apropiado para cada una de ellas, llegando a la conclusión de que la unión se puede conocer claramente por los sentidos y que es además accesible a través de la experiencia. Lo relativo a la distinción de alma y cuerpo, por el contrario, sólo puede ser concebido o imaginado, pues no tenemos experiencia de ello.[26]

La noción de unión, además de permitir a Descartes "dar cuenta" de lo relativo al compuesto de alma y cuerpo, demarca un ámbito de experiencia y acción que es privativo de lo humano. En ese ámbito es precisamente donde se ubica, en particular, la preocupación cartesiana por las pasiones y, en general, lo relativo a su preocupación por alcanzar una vida feliz.[27] Como sostiene Descartes en la carta a Elizabeth del 6 de octubre de 1645, "el placer del alma en que consiste la felicidad no es inseparable de la alegría y de la comodidad corporal".[28]

Placer y dolor constituyen así una suerte de primer nivel de alerta biológica que permite al compuesto de alma y cuerpo determinar lo que puede resultarle favorable o dañoso y, en consecuencia, lo que debe ser evitado y aquello que es lícito perseguir, precepto básico de toda educación moral.

[26] "De donde resulta que los que no filosofan nunca y sólo se sirven de sus sentidos no dudan de que el alma mueve al cuerpo y de que el cuerpo actúa sobre el alma; pero consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que hay entre dos cosas es concebirlas como una sola", AT III, 692. Descartes, lejos de criticar las consecuencias de la indistinción, se confiesa ante Elizabeth como una persona afecta (por decisión metodológica) a emplear "muy pocas horas diarias a los pensamientos que ocupan la imaginación y muy pocas horas por año en los que ocupan sólo el entendimiento" para, en cambio, dedicar tiempo al "descanso de los sentidos y al reposo del espíritu" e incluso de una manera velada y respetuosa le critica, de alguna manera a su interlocutora, que se haya aplicado a "las meditaciones que se requieren para conocer bien la distinción que existe entre el alma y el cuerpo", debido a las cuales no ha podido comprender la noción de la unión.

[27] *Cf.* Carta a Elizabeth del 4 de agosto de 1645, AT IV, 263 y ss.

[28] Se explaya a continuación precisando cuáles son los efectos benéficos que tienen los ejercicios corporales y cómo causan contento al alma al poner en evidencia la fuerza o la destreza del cuerpo (AT IV, 309 y ss.).

Sin embargo, no encontramos en *PA* una motivación que responda a esta pretensión, a saber, la de deducir la moral de la satisfacción de las necesidades. Descartes tampoco se presenta a sí mismo como un educador. La tarea del *physicien* consiste, más bien, en mostrar, describir y explicar los procesos (fisiológicos) que originan las pasiones *en* el hombre y ofrecer una manera apropiada de ejercer un dominio sobre ellas. El estudio cartesiano de las pasiones pone de relieve que, justamente, al tratarse del ámbito de la unión, no basta la voluntad para el control de las pasiones, ni tampoco una vida ascética o el recurso a preceptos religiosos, más bien es preciso conocer[29] los procesos físicos que éstas desatan para controlar el cuerpo y minimizar el efecto que las pasiones provocan sobre el alma. Hacia el final de la tercera parte del tratado (§ 211) Descartes va a recomendar una forma de contrarrestar el efecto negativo de las pasiones (relacionado siempre con el exceso o mal uso porque las pasiones son en sí mismas buenas) y ésta supone precisamente un minucioso conocimiento fisiológico de las mismas. Sostiene Descartes: "he puesto entre [los] remedios la premeditación y la aplicación, por la que uno puede corregir los defectos de su naturaleza ejercitándose en separar en sí mismo los movimientos de la sangre y de los espíritus de los pensamientos a los que habitualmente se unen".[30] Sin embargo, señala, son pocas las personas que se encuentran en condiciones de hacerlo por dos razones, en primer lugar, por la rapidez con que se suscitan "los movimientos provocados en la sangre por los objetos de las pasiones", y por la imprevisibilidad de las situaciones. Ante estos condicionamientos que impiden el correcto recurso a la premeditación y la aplicación, Descartes se conforma con ofrecer un paliativo general contra las pasiones, el cual se orienta al dominio de la naturaleza física de éstas, antes bien que al de su componente moral. Así, "cuando sentimos que la sangre se altera…, debemos estar atentos y acordarnos de que todo lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar al alma y a hacer que las razones que sirven para persuadirla con el objeto de una pasión parezcan mucho más fuertes de lo que son, y las que sirven para disuadirlas, mucho más débiles",[31] como consecuencia, es preciso retrasar el juicio con objeto de esperar el apaciguamiento de la sangre.

[29] *Cf. Discurso del método*, AT VI, 62: "el espíritu depende tan fuertemente del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio de que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina donde hay que buscarlo".
[30] AT XI, 486.
[31] AT XI, 487.

5. Conocimiento de sí y medicina

Descartes recupera al comienzo de *La descripción del cuerpo humano* el ideal ascético del "conócete a ti mismo" y se lo apropia planteando que esta tarea, que de por sí resulta de suma utilidad, adquiere aún mayor valor cuando no se restringe, como muchos piensan, al exclusivo ámbito de la Moral.[32] Descartes propone hacer extensiva la tarea de conocerse a uno mismo al ámbito de la Medicina y bajo esa prescripción señala que el estudio de la naturaleza del cuerpo humano contribuiría a la cura y prevención de las enfermedades, el retraso de la vejez además de permitir dilucidar con completa seguridad aquello que es atribuible al alma y lo que es consecuencia de la disposición de los órganos.

En mi opinión, *PA* constituye justamente un ensayo de esta naturaleza, en la medida en que se trata del intento cartesiano de comprender el "*gnosis se autos*" en términos psicosomáticos, desde una dimensión médico-moral. Las pasiones cartesianas aun siendo objeto de la explicación mecánica no pueden reducirse a ella, pues superan ese marco al ser las destinatarias de la garantía de la unión. Ante la pregunta, qué función cumplen las pasiones la respuesta es: son un garante de la unión. Vemos aquí que las aspiraciones del médico se enlazan con las del filósofo moral y por esta razón puede Descartes afirmar en el ya citado § 40 que las pasiones, encargadas de indicar al alma lo que ella debe desear, coinciden con la disposición general del cuerpo, complementándose así voluntad y biología.

Porque nos encontramos sujetos a las pasiones tenemos la certeza de que somos seres encarnados, las pasiones protegen la unión en la medida en que son la salvaguarda de la supervivencia del hombre y de ellas depende una vida buena y longeva.

[32] "Nada hay en lo que uno pueda ocuparse con más provecho que en tratar de conocerse a sí mismo. Y la utilidad que debe esperarse de este conocimiento no atañe solamente a la Moral, como parece al pronto a muchos, sino particularmente también a la Medicina". *La descripción del cuerpo humano*, AT XI, 223.

III. Controversias con otros filósofos

Sobre la correspondencia entre Descartes y el Marqués de Newcastle. La cuestión de la sensación y el pensamiento animal

@

Joan Lluís Llinàs
Universitat de les Illes Balears
jlluis.llinas@uib.es

Abstract: Although you can not enter the heart of animals to obtain the certainty that they do not have a rational soul, animals do possess sensations and passions, which belong to the realm of the corporal and mechanical. This introduces us to the question of to the peculiarity of human sensation. This chapter considers Descartes explaination of sensation in a purely mechanical way, but at the same time as part of the mind. The apparent inconsistencies of this approach have led to interpretations to abandon dualism. However, by way of hypothesis, the author considers a triple dimension of human sensation without this implying the abandonment of the mind-body distinction: a purely bodily, a purely mental, and another of the mind-body union. Finally, it is pointed out that taking into account this triple dimension of sensation is fundamental to adequately address Cartesian anthropology.

El objetivo inicial de este escrito es esclarecer la cuestión del pensamiento animal en Descartes. Para abordar esta cuestión, comentaré la correspondencia que mantuvo Descartes con el Marqués de Newcastle, en concreto las cartas de octubre de 1645[1] y del 23 de noviembre de 1646.[2] Presupongo que la correspondencia cartesiana es crucial para entender

[1] AT IV, 325-330. Todas las referencias a los textos de Descartes se hacen por la edición de Adam-Tannery, AT (1973-1978). Para la traducción al español se ha utilizado, si no se indica lo contrario, la edición a cargo de Cirilo Flores en editorial Gredos G (2011).
[2] AT IV, 569-576.

mejor su filosofía y para esclarecer las obras de Descartes. En la correspondencia a menudo Descartes se obliga a explicarse más explícita y claramente, y se convierte en el primer intérprete de sus escritos. El comentario de estas cartas nos conducirá a plantear el problema de dónde se ubica la sensación. Ocuparnos de este problema nos llevará a otro, el de la presunta incoherencia de Descartes al no poder ser del todo consecuente con su propuesta de dualismo substancial. Un breve inciso en la cuestión de cómo estar seguros de que los animales no piensan nos hará plantear la necesidad de explicar las diversas dimensiones de la sensación humana, en una propuesta que diluye la polémica interpretativa sobre qué es la sensación. Finalmente, estableceré una breve conclusión, en la que apuntaré cómo debería constituirse un estudio de la antropología cartesiana.

No voy a entretenerme en rechazar la visión tópica de Descartes como defensor de que los animales no sienten. Esta visión, asumida tanto por algunos estudiosos de Descartes como por muchos defensores de los derechos animales que ven en Descartes un pim-pam-pum contra el que construir sus propuestas,[3] no posee base textual suficiente, y su incorrección ha sido suficientemente tratada.[4] Está claro que Descartes afirmó que los animales poseen sensación y esto no sólo se afirma en las cartas que nos ocupan.[5]

1. Las cartas a Newcastle sobre el pensamiento animal

Veamos, en primer lugar, los argumentos que ofrece Descartes para no atribuir pensamiento a los animales. La primera carta a Newcastle que trata la cuestión animal es de octubre de 1645.[6] Es significativa la importancia que otorga Descartes a la cuestión de los animales. En primer lugar, dice que lleva más de quince años trabajando en un tratado sobre los animales. Pero a continuación explica por qué no ha concluido aún dicho tratado: requiere de algunas experiencias para poder acabarlo. Es decir, la cuestión de los animales no es algo que pueda tratarse exclusivamente desde la razón pura, sino que hacen falta experiencias confirmatorias, esto es, expe-

[3] Véase, entre otros, N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*; S. Clark, *The Moral Status of Animals*, y A. Boyce Gibson, *The Philosophy of Descartes*.
[4] Véase J. Cottingham, *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*, y "A brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals". Véase también Erdenk, "Descartes' Account of Feeling of Pain in Animals".
[5] AT V, 278-279; AT VII, 426; AT I, 413-414.
[6] AT IV, 325-330.

riencias para comprobar si las deducciones teóricas son las adecuadas. Nos encontramos, entonces, en un estadio de investigación como el descrito en la sexta parte del *Discurso del método*. Después de defender la importancia de la experiencia,[7] Descartes explica el orden que ha seguido en la investigación: en primer lugar, ha buscado las primeras causas de todo lo que es; después, ha examinado cuáles son los primeros efectos que se deducen de estos principios, pero cuando ha querido continuar:

> Luego, cuando quise descender a las más particulares, presentáronseme tantas y tan varias, que no he creído que fuese posible al espíritu humano distinguir las formas y especies de cuerpos que están en la tierra de muchísimas otras que pudieran estar en ella, si la voluntad de Dios hubiera sido ponerlas y, por consiguiente, que no es posible tampoco referirlas a nuestro servicio, a no ser que salgamos al encuentro de las causas por los efectos y hagamos uso de varias experiencias particulares.[8]

El estudio de los animales requiere de la experiencia, para poder establecer cuál es la deducción correcta a partir de los Principios. Al final de la carta, Descartes sitúa más concretamente el tema de los animales. Su importancia viene dada por la ayuda que proporciona a la obtención de uno de los principales frutos de la práctica de la Filosofía, y según Descartes, su principal objetivo, la conservación de la salud. Descartes considera que la vía para comenzar en los conocimientos de Medicina es la realización de un tratado sobre los animales:

> La conservación de la salud ha sido desde siempre el principal objetivo de mis investigaciones, y no tengo duda que hay maneras de adquirir muchos conocimientos, en relación a la Medicina, que han sido ignoradas hasta ahora. Pero el tratado sobre los animales en el que estoy meditando y que no he sabido aún finalizar, siendo una entrada para alcanzar dichos conocimientos, tengo mucho cuidado en vanagloriarme que los poseo.[9]

Si esto es así es porque se sostiene una similitud entre los animales y el ser humano. De hecho, el desarrollo de la carta lo muestra claramente. Entre el principio (el anuncio que lleva tiempo trabajando en un tratado de los animales) y el final de la carta (la importancia de dicho tratado para la Medicina) Descartes explica que tanto los procesos externos (colores,

[7] "Y aún observé, en lo referente a las *experiències*, que son tanto más necesarios cuanto más se ha adelantado en el conocimiento". *Discurso del método*, Sexta parte, AT VI, 63; G 143.
[8] *Discurso del método*, Sexta parte, AT VI, 64; G 143-144.
[9] AT IV, 329. La traducción es mía.

sonidos…) como los internos (sed, hambre…) se producen por los mismos mecanismos: por la extremidad de los nervios, su movimiento excita en el alma el sentimiento correspondiente.[10] La explicación es mecánica, del mismo tipo que la efectuada en el *Tratado del hombre*: de la misma manera que no podemos evitar la percepción de un sonido tampoco podemos evitar la sensación de hambre si se dan las condiciones adecuadas. Esto significa que el ámbito de la sensación no depende de nuestra voluntad. La explicación, en este caso, es válida tanto para el ser humano como para los animales. Dios, en la carta, es presentado como la causa general de todos los movimientos, y esto comprende a todos los seres vivos.

Esta primera carta a Newcastle, en conclusión, establece la importancia del estudio de los animales en la medida que, asemejándose a los humanos por lo que hace a la fisiología, ayuda al desarrollo de los conocimientos sobre Medicina. Y reitera, además, lo ya establecido en escritos anteriores de Descartes: es posible una fisiología mecánica que explique tanto los movimientos corporales de los animales como los de los humanos. Dado que la materia y el mecanismo del animal es la misma que la del hombre, la fisiología animal se integra dentro del conjunto del saber, de manera que su estudio facilita el conocimiento de la fisiología humana, y, en consecuencia, de la medicina.

La segunda carta que quiero comentar, del 23 de noviembre de 1646,[11] desarrolla más la cuestión de la diferencia entre humano y animal. Después de remarcar la similitud entre ellos, señalando que todos los cuerpos están hechos de la misma materia (de ahí la utilidad para el hombre del estudio de los animales), Descartes expresa su desacuerdo con el hecho que Montaigne, entre otros autores, atribuya pensamiento o entendimiento a los animales:

> En lo que respecta al entendimiento o al pensamiento que Montaigne y algunos otros atribuyen a los animales, no puedo compartir su opinión. No es que me detenga en lo que se dice, que los hombres posean un dominio absoluto sobre todos los otros animales, ya que reconozco que los hay más fuertes que nosotros, y creo que puede haberlos que posean artimañas naturales capaces de engañar a los hombres más sagaces. Pero considero que nos imitan o sobrepasan solo en aquellas acciones que no son conducidas por nuestro pensamiento.[12]

Descartes concede que el hombre no supera en todos los aspectos a los animales, pues es evidente que hay animales más fuertes que nosotros,

[10] AT IV, 326.
[11] AT IV, 569-576.
[12] AT IV, 573. La traducción es mía.

y que otros tienen la capacidad (por habilidades naturales, remarca Descartes) de engañar al hombre más hábil. La cuestión, sin embargo, no es si los animales tienen mejores o peores capacidades que los humanos, sino si llevan a cabo acciones guiadas por el pensamiento. Descartes enseguida se posiciona: los animales nos superan sólo en aquellas acciones que no están conducidas por nuestro pensamiento. Es decir, no todas nuestras acciones están guiadas por el pensamiento, a lo largo del día llevamos a cabo acciones (como caminar, comer, parar un golpe, protegernos cuando estamos cayendo…) sin pensar que las estamos haciendo. Así, por el hecho que Descartes establezca una distinción entre el humano y el animal por lo que hace a la presencia o no de pensamiento en ellos, no se sigue que no existan similitudes entre ellos. En estas dos cartas, Descartes no se conforma solamente con resaltar la diferencia, sino que pone de relieve también que no está negando la gran semejanza existente entre humanos y animales en lo que se refiere a la dimensión corporal. Sin el pensamiento, nuestras acciones serían iguales a las de los animales, puesto que nuestro cuerpo está hecho de la misma materia que el de los animales, y por tanto sujeto a las mismas leyes.

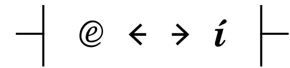
A continuación Descartes introduce la primera distinción: la gestión de las pasiones. Los animales, como los humanos, tienen pasiones, pero no se deduce de ello que posean pensamiento. En el caso de los humanos, las pasiones van acompañadas de nuestro pensamiento porque poseemos la facultad de pensar, pero no dependen de nuestro pensamiento. El origen de las pasiones es corporal, y por tanto ellas están presentes tanto en animales como en humanos. Otra cosa es que en el caso de seres pensantes estas pasiones entren en contacto con el pensamiento. Hasta aquí Descartes no ha demostrado que los animales no posean pensamiento. Ha dado por supuesto que los hombres sí lo tienen (sabe que Newcastle ha leído sus obras en la que esto se revela evidente), pero sólo ha mostrado que el hecho de que los animales posean pasiones no es un buen argumento para sostener que piensan. El argumento fuerte contra el pensamiento animal aparece a continuación y ligado a las pasiones: “Pues es muy significativo que la palabra, definida de esta manera, sólo conviene al hombre”.[13] Únicamente el hombre posee un lenguaje que refleja el pensamiento, pues los signos o expresiones de los animales reflejan pasiones, y se pueden

[13] AT IV, 575. La traducción es mía. La expresión “definida de esta manera” se refiere a la idea que ha desarrollado en la página anterior, la existencia en el ser humano de un lenguaje que no expresa meramente pasiones como sucede en el lenguaje animal.

realizar sin necesidad de pensar. Las palabras y signos humanos permiten constatar la presencia de un alma, pues no todos pueden ser atribuidos a las pasiones. En cambio, el hablar o los signos de los animales se refieren, según Descartes, siempre a pasiones. Se explica así cómo se puede producir un aprendizaje animal en el sentido de reproducir determinados signos, sin que eso signifique que se exprese ningún pensamiento. El argumento de Descartes es experiencial: nunca se ha dado el caso de un animal que haya utilizado un signo desvinculado de una pasión para hacer entender algo a otros animales; en cambio, el hombre más torpe es capaz de ello. Entendemos lo que expresan los animales, pero entendemos que expresan sus pasiones, no sus pensamientos. Si fuesen capaces de expresar pensamientos también los entenderíamos, pero no es el caso. En consecuencia, la palabra o el signo, entendido como algo que no expresa pasiones, es algo que sólo posee el hombre. Así, Descartes cumple con el reto de explicar el mundo viviente sin recurrir a agentes incorporales, como poderes, formas o facultades, sino únicamente por características cuantitativas de la materia en movimiento. Todo movimiento animal es explicable por la disposición de sus órganos. La idea que subyace a todo el argumento es la mecanización de la naturaleza: los animales, nos dice Descartes, actúan como si fuesen relojes,[14] por resortes, o, como se suele decir, por instinto. El mundo natural funciona como una máquina, y eso explica que los animales puedan hacer cosas mejor que nosotros, como también las hacen las máquinas artificiales.

Sin embargo, la carta no acaba aquí. Descartes ofrece un contrargumento a todo lo que ha venido sosteniendo. Si, como ya había señalado en la carta anterior, los animales y los hombres poseen órganos similares, entonces, como quiera que el cuerpo humano está asociado a un pensamiento, podríamos, análogamente, concluir que sucede lo mismo en el caso de los animales. Nosotros sabemos que esto es así en nuestro caso porque lo experimentamos continuamente. La pregunta sería cómo podemos saber si a un animal no le sucede lo mismo —que experimenta la unión alma-cuerpo. Suponer esto significaría, en cierto modo, el regreso a la filosofía escolástica. Pareciera que Descartes podría responder apelando a los argumentos anteriores: no tenemos evidencia que los animales posean un lenguaje como el de los humanos y podemos explicar el uso que hacen de signos sin recurrir al pensamiento, y, en consecuencia, no procede atribuir pensamiento a los animales. Pero Descartes no vuelve a este argumento, e

[14] *Ibid.*, 576.



introduce una nueva y sorprendente razón: si los animales pensasen como nosotros, poseerían un alma inmortal, y eso no es verosímil, porque no habría razón de pensar que esto es así para algunos animales y en otros no, y hay algunos (como las ostras y las esponjas) demasiado imperfectos como para creer que son poseedores de un alma inmortal. Descartes, aquí, está remitiendo a sus planteamientos metafísicos, revelando la conexión entre la metafísica y la filosofía natural. La premisa que en la carta no se discute es que si alguien posee pensamiento, entonces debe poseer también un alma inmortal.[15] Si del hecho de que pienso afirmo que tengo un alma, entonces, si atribuimos pensamiento a los animales debemos afirmar también que son poseedores de un alma. Y entonces, o bien estaremos dando un paso significativo de nuevo hacia la teoría aristotélico-escolástica, y alejándonos de la idea cartesiana de establecer la fisiología como una parte de la física, o bien nos estaremos alejando, si además afirmamos que el alma es inmortal, de la doctrina cristiana, y entrando en una posición herética que Descartes, con la reducción del alma inmortal al caso del hombre, estaba en condiciones de evitar. Pero en la carta que nos ocupa Descartes no explica por qué si atribuimos alma a un perro debemos atribuirlo también a una ostra. Si por lo que respecta a la materia podemos poner a hombres y a todo tipo de animales en la misma categoría, y si atribuimos al hombre un estatuto especial en cuánto poseedor de un alma, no habría razón para no establecer alguna otra excepción. Si se pudiese demostrar, por ejemplo, que los perros piensan, no se inferiría de ello que las ostras también piensan. Descartes no entra en estas consideraciones, y finaliza un tanto bruscamente la carta, con la excusa que está aburriendo a su interlocutor. Parece que el argumento fuerte ya ha sido dado anteriormente, con la no presencia en los animales de un lenguaje que no exprese pasiones, y que este último argumento, en el que Descartes no parece querer detenerse, se ofrece retóricamente para contentar a aquellos que son sensibles a cuestiones teológicas.[16]

[15] Nótese que ésta es una tesis no sólo teológica, sino también filosófica: la mente, en tanto que "substancia" (percibida clara y distintamente, evidencia cuya verdad viene garantizada por la benevolencia de Dios) puede subsistir con independencia del cuerpo en la medida en que Dios mantiene su continuo acto de creación (su causalidad existencial: véase la Meditación III).

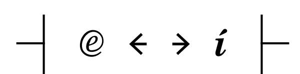
[16] En este sentido, recordar que la primera edición de las *Meditaciones metafísicas* lleva por título *Meditaciones metafísicas en las que se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma* (*Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, 1641), mientras que en la segunda edición el título cambia: *Meditaciones metafísicas acerca de la Filosofía Primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real del alma y del cuerpo del hombre* (*Meditationes de Prima Philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*, 1642).

2. La ubicación de la sensación

Este breve repaso a estas cartas a Newcastle nos permite precisar cuál es la cuestión clave para comprender mejor la distinción entre humanos y animales: qué entiende exactamente Descartes por pensamiento. Y la cuestión de qué es el pensamiento nos exige desambiguar el concepto de sensación, pues permitirá precisar con mayor exactitud la diferencia entre ellos. La correspondencia con Newcastle permite a Descartes clarificar el concepto de sensación, pero en esa clarificación se dan por supuesto los escritos anteriores de Descartes. En las cartas que acabamos de comentar, Descartes atribuye a los animales pasiones, pero no pensamientos, y poseer pasiones supone poseer sensaciones. Pero entonces la pregunta a elucidar es dónde se ubica la sensación. En las cartas, la sensación es algo ligado meramente a lo material, puesto que los animales no poseen pensamiento racional.[17] Esta última afirmación se repite en diversos textos cartesianos. Así, en la quinta parte del *Discurso del método* se afirma que una máquina con los órganos y figura de un mono sería indistinguible de éste, mientras que una máquina con órganos y aspecto humano se podría distinguir por dos vías: porque no podrían usar un lenguaje como el humano, y porque no podrían realizar acciones utilizando la razón, esto es, acciones que vayan más allá de las que se desprenden por la disposición de sus órganos.[18] Los animales son equiparables a máquinas, el ser humano no. La argumentación es prácticamente la misma, incluso utilizando los mismos ejemplos. Entre 1637 y 1646 la posición de Descartes a este respecto no cambia: las pasiones, las sensaciones, son algo que dependen del cuerpo y son posibles sin necesidad de alma.

Sin embargo, en las *Meditaciones metafísicas* la cosa no está tan clara. En la Meditación segunda, después de afirmar el *yo soy, yo existo*, el meditador se pregunta qué es y la respuesta, una cosa que piensa, incluye también la sensación: "Pero ¿qué soy yo? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Que duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y también siente".[19] En la Sexta Meditación la sensación es considerada una facultad del pensamiento.[20] Y en las Segundas Respuestas, cuando Descartes procede a la demostración al modo geométrico de la existencia de Dios y

[17] Una explicación mecánica en la misma línea que en el *Tratado del hombre*: figuras cerebrales dibujadas por los espíritus animales en la glándula pineal. AT XI, 176-177; AT VII, 181.
[18] AT VI, 56-58.
[19] AT VII, 28; versión francesa, AT IX, 22; G 173.
[20] AT VII, 78; AT IX, 62.



de la distinción entre cuerpo y mente, empieza definiendo el pensamiento como todo lo que está en nosotros y de lo cual somos conocedores de un modo inmediato, y en consecuencia incluye como pensamientos a todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos.[21] Esta afirmación ya aparece en la correspondencia anterior a las *Meditaciones*[22] y se repite en la sección 9 del primer libro de los *Principios de la filosofía*, en la que se explica lo que es pensar.[23] Pero simultáneamente, en las respuestas a las Sextas Objeciones, Descartes sostiene que los animales no tienen pensamiento,[24] por lo que pareciera, en primera lectura, que no deberían poseer sensación al menos en el mismo sentido que la sensación humana. Y también incide que el funcionamiento del cuerpo humano es básicamente el mismo que el de los animales.[25]

La cuestión a elucidar, pues, es la de la ubicación de la sensación: si situamos a la sensación dentro del pensamiento, y ha quedado claro que los animales no poseen pensamiento, entonces no podemos atribuir sensación a los animales. Pero los animales, dice Descartes, sienten, y tienen pasiones como los humanos. Luego, ¿qué es esa sensación que no forma parte del pensamiento? O inversamente, ¿qué es esa sensación humana que forma parte del pensamiento y que por tanto no es equiparable a la sensación animal? Para responder, debemos primero recordar el inicio del noveno apartado de las Sextas Respuestas a las Objeciones a las *Meditaciones metafísicas*:

> Para comprender bien cuál sea la certeza de los sentidos, hay que distinguir en ellos tres clases de grados. En el primero no se debe considerar otra cosa que aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corporal; lo que no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que proviene de ese movimiento. El segundo contiene todo lo que resulta inmediatamente en el espíritu por estar unido al órgano corporal así movido y dispuesto por sus objetos; y tales son los sentimientos de dolor, de cosquilleo, de hambre, de sed, de los colores, de los sonidos, de los sabores, de los olores, de calor, de frío, y otros semejantes, que en la sexta Meditación dijimos que provenían de la unión y, por decirlo así, de la mezcla del espíritu con el cuerpo. Y, en fin, el tercero comprende todos los juicios que acostumbramos hacer desde nuestra juventud tocantes

[21] AT VII, 160; AT IX, 124.
[22] Véase la carta a Mersenne de finales de abril de 1637, AT I, 366.
[23] AT VIII, 7; AT IX, 28.
[24] AT VII, 426; AT IX, 228.
[25] AT VII 573-574; recordemos también la primera carta a Newcastle.

a las cosas que nos rodean, con ocasión de las impresiones o movimientos que se hacen en los órganos de nuestros sentidos.[26]

Aunque en este pasaje se está refiriendo a grados de certeza y no a la distinción entre los humanos y los animales, la explicación posterior deja claro que los animales poseen sensación, pues comparten el primer grado con los seres humanos. Es decir, los animales tienen órganos corporales, y éstos son afectados por objetos externos. Pero tanto el segundo como el tercer grado son exclusivos de los seres humanos, pues requieren del alma. En éstos, la sensación no es tal si no tenemos conciencia de ella; es decir, el dolor, tal como lo conocemos los humanos, necesita, para constituirse como dolor, de la mente, pues es ella la que siente. El animal no humano posee sólo el primer grado de sensación, por lo que no siente un dolor como el nuestro. Pero al tener órganos corporales y recibir estímulos del exterior, en cierto sentido sienten, y experimentan pasiones, que se configuran mediante una serie de mecanismos causales. Por tanto, tenemos una parte de la sensación que no forma parte del pensamiento, y ésa es la que poseen los animales. Pero en los seres humanos, que son unión de alma y cuerpo, la sensación propiamente pertenece al alma. En una carta a Gibieuf de 1642, Descartes afirma que la sensación pertenece al alma en tanto que está unida al cuerpo.[27] Sentir, pues, es pensar.

3. ¿Incoherencia cartesiana?

Si esto es así, ¿por qué se sigue considerando que Descartes es incoherente respecto a este asunto? Dejando de lado interpretaciones simplistas que simplemente cotejan los pasajes sin más consideraciones para concluir que Descartes se contradice, me centraré en la conocida posición de John Cottingham, formulada en un artículo que se ha convertido en una referencia inevitable para el tema que nos ocupa.[28] Cottingham sostiene que para Descartes tanto los animales como el cuerpo humano son máquinas, autómatas, pero que esto no significa que los animales no tengan sentimientos. Cottingham parte del hecho que la sensación forma parte de

[26] AT VII, 436-437; AT IX, 236; G 369-370.
[27] "No veo dificultad alguna para entender que las facultades de imaginar y de sentir pertenezcan al alma, a causa de que son especies de pensamientos; y, sin embargo, pertenecen al alma solamente en tanto que está unida al cuerpo, a causa de que son tipos de pensamientos, sin los cuales se puede concebir un alma complemente pura". A Gibieuf, 31 de enero de 1642, AT III, 479. La traducción es mía.
[28] J. Cottingham, "A brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals".

la *res cogitans*. Pero si se demuestra, como pretende el artículo y como hemos visto, que Descartes atribuye sensación a los animales, entonces, la pregunta es de dónde proviene la sensación si no es de la *res cogitans*.[29] La respuesta, para Cottingham, pasa por la distinción entre la conciencia y la autoconciencia (esta última denominada por Descartes *conscientia*).[30] Así, afirmar que un animal siente alegría supone atribuirle cierto estado de conciencia, pero eso no significa que dicho animal posea plena conciencia de su estado, y eso precisamente es lo que hace falta para que podamos atribuirle *cogitatio* a un animal. De este modo, la alegría podría ser un estado puramente mental, pero también un estado corporal. Según Cottingham, un estricto dualismo no podría sostener esto, lo que abriría paso a una nueva interpretación, desarrollada en otros escritos por Cottingham, y que él ha denominado "Trialismo atributivo". Descartes, para Cottingham, no sería del todo consistente, pues su posición acerca de la sensación humana y la sensación animal conduciría a poner en solfa un dualismo estricto. En este sentido, es significativa la carta a Regius de 1642, en la que Descartes deja claro que un ángel en un cuerpo humano no tendría las mismas vivencias que un humano, sino que se limitaría a percibir los cambios que mecánicamente suceden en el cuerpo.[31]

Lo que Cottingham plantea es que los animales sienten alegría aunque no sean conscientes de ello, en la medida que la alegría sea también un estado corporal, y no únicamente mental. Por tanto, nos encontraríamos con una especie de trialismo, pues la alegría sería algo propio del ámbito del cuerpo, del alma, y de su unión. Peter Harrison critica la posición de Cottingham en la medida que éste no realza suficientemente una aserción fundamental de Descartes: los animales no poseen alma racional.[32] Para Harrison, la cuestión no es tanto si los animales poseen o no sensaciones, sino si poseen o no alma racional como los humanos. La meditación metafísica ha establecido, desde el inicio, el *cogito*, y ha distinguido entre *res extensa* y *res cogitans*. Por su parte, el hombre es unión de cuerpo y alma, unión, recordémoslo, que no es un mero agregado o yuxtaposición, sino una *permixtio*, cuya noción es tan primitiva como la del pensamiento o la de la extensión. Para Harrison, decir que algo no posee alma racional significa que los movimientos de ese algo son explicados exclusivamente

[29] Cottigham alega la carta a More del 5 de febrero de 1649, en la que Descartes separa *cogitatio* (pensamiento) de *sensus* (sensación) AT V, 278, negando la primera a los animales, pero no la segunda.
[30] Véase la Conversación con Burman, AT V, 149.
[31] AT III, 493.
[32] P. Harrison, "Descartes on Animals".

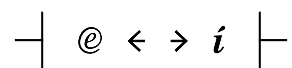
por principios mecánicos. Siguiendo en este aspecto a Harrison, podemos afirmar que si el cuerpo se mueve por principios mecánicos, entonces no es necesario postular ningún alma que sea causa del movimiento. La independencia de la *res extensa* permite a Descartes explicar el movimiento de los cuerpos sin recurrir a ningún alma vegetativa. Los movimientos de los seres vivientes se pueden explicar por principios mecánicos. Y las sensaciones que tienen los animales responden a un funcionamiento de órganos corporales que no hace necesario la presencia de ningún alma, y por tanto no necesitan de conciencia de su vivencia.

Descartes no puede ser tachado de incoherente en la medida que queda claro en sus textos que además de las nociones de cuerpo y pensamiento, que permiten constituir lo que se ha llamado el dualismo substancial de Descartes, existe una tercera noción primitiva, la de la unión cuerpo-alma, como queda explícita en una de las cartas a Elisabeth de Bohemia.[33] Tanto en ésta como en la carta siguiente que dirige Descartes a la princesa, el movimiento queda medianamente claro: se trata de distinguir el cuerpo del alma mediante la meditación metafísica, esto es, mediante las operaciones del entendimiento puro, pero al tiempo concebir la unión, pues ésta se presenta, desde el inicio, como un hecho de experiencia irrefutable. Si Descartes no pone el énfasis adecuado en la unión en su obra metafísica es debido a las falsas concepciones de la realidad que de esta verdad experiencial se pueden derivar. Se trata, en la metafísica, que el entendimiento distinga lo máximo posible para alcanzar verdades. Pero eso no anula la experiencia de la unión, que sigue siendo tal una vez la distinción establecida. Así, y utilizando una expresión de Pierre Guenancia, podemos afirmar que la unión no anula la distinción, y aunque la sitúe en la sombra no la invalida.[34] No hay incoherencia, aunque sí el reconocimiento de que unión y distinción no pueden ser pensadas simultáneamente. Pero, sin duda, quedan problemas por resolver, como el de qué manera se produce esta unión.

4. ¿Cómo sabemos que los animales no poseen sensación como los humanos?

Regresemos a la cuestión de la sensación animal. Una vez establecidos los grados de sensación —que, para simplificar, vamos a reducir a dos, la sensa-

[33] AT III, 665.
[34] P. Guenancia, *Liberté cartésienne et découverte de soi*, p. 57.



ción 1., corporal, y la sensación 2., que requiere de una mente— la cuestión vuelve a ser la que se planteaba en las cartas a Newcastle, esto es, cómo sabemos que los animales no poseen pensamiento en el mismo sentido que los humanos. A este respecto, como hemos visto en las cartas a Newcastle, y se reitera en las cartas a Reneri de 1638[35] y a More del 5 febrero de 1649,[36] no poseemos prueba contundente alguna de que los animales posean alma racional. En esta última carta, la argumentación es similar a la de la carta a Newcastle. El mayor prejuicio de la infancia, explica Descartes a More, es creer que los animales piensan, al haber inferido, erróneamente —dada la similitud con ciertos animales y el hecho de atribuir al alma el principio de los movimientos en los seres humanos— que los animales también poseen un alma humana como principio de sus movimientos. Descartes intenta mostrar que los animales y humanos comparten el primer grado de la sensación, que remiten al ámbito mecánico y corporal, de manera que todos los movimientos animales pueden explicarse en razón de ese ámbito:

> […] al haber reparado en que hay que distinguir dos principios diferentes en nuestros movimientos, uno completamente mecánico y corporal, que sólo depende de la fuerza de los espíritus animales y de la configuración de las partes, y al que podríamos llamar alma corporal, y el otro incorpóreo, es decir, el espíritu o el alma, al que vos definís como una sustancia que piensa, he investigado cuidadosamente si los movimientos de los animales provenían de esos dos principios o de uno solo. Ahora bien, al haber comprobado claramente que dichos movimientos podrían proceder de uno solo, es decir, del corporal y mecánico, he tenido por demostrado que no podíamos probar de ningún modo que hubiera en los animales un alma que pensara. No me detengo en esas astucias y agudezas de los perros y de los zorros, ni en todas las cosas que hacen los animales por temor, por conseguir algo para comer, o finalmente para obtener placer: me comprometo a explicar muy fácilmente todo eso por la sola conformación de los miembros de los animales.[37]

No obstante, tampoco poseemos, confiesa Descartes a continuación, una prueba definitiva que permita demostrar que los animales no poseen tal alma. En esta carta, por tanto, Descartes distingue entre animales y humanos a partir del examen racional de nuestras observaciones, pero reconoce que no podemos afirmar con absoluta certeza que los animales no posean alma racional: “Sin embargo, aunque contemplo como una cosa demostrada que no se podría probar que hay pensamientos en los animales, no creo

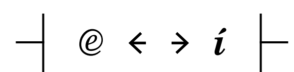
[35] AT II, 41.
[36] AT V, 275-279.
[37] AT V, 276. Traducción al español por González Recio, ed. (2011), 76-77.

que se pueda demostrar que lo contrario sea cierto, porque el espíritu humano no puede penetrar en el corazón para saber lo que sucede allí: pero examinando lo que hay de más probable en todo esto, no veo ninguna razón que pruebe que los animales piensen".[38]

Así pues, la carga de la prueba la tienen que aportar los defensores del pensamiento animal, más aún si existe una alternativa sólida que explica su comportamiento. Se entiende entonces el discurrir de la carta a Newcastle que comentábamos hace un rato: se dan argumentos de que los animales no poseen lenguaje como los humanos, que sería el signo más claro de que poseen alma racional, y luego se plantea la inverosimilitud que posean alma racional, ligando la posesión de ésta con la inmortalidad. Pero todo lo más que se puede concluir es que con las pruebas existentes no podemos afirmar que los animales piensan como los humanos. Parece pues que la duda persiste, en la medida que no podemos acceder a su interior. Así, Descartes podría, aplicando su método, mantenerse en la duda, y no dar como verdadero nada que no se presentase como evidente. Sin embargo, recordemos el inicio de la primera carta a Newcastle: la cuestión de los animales es experiencial, se necesita observar. No se trata de algo que se presente a la mente pura que empieza a meditar, sino que se trata de algo que debe someterse a la experiencia. Una vez establecido el *cogito*, la cuestión es cómo puedo saber que un individuo *A* posee las mismas características que yo poseo. Cuando nos confrontamos con el otro surge la distinción entre humanos y animales. No puedo penetrar en el corazón de otro hombre, pero me da señales (el lenguaje) que piensa como yo. En cambio, no sucede lo mismo con el animal. Nótese que a menudo la cuestión del pensamiento animal se acompaña de la comparación con el "hombre más estúpido".[39] Los hombres, mediante el lenguaje, me permiten inferir que poseen pensamiento como el mío; en cambio, estas señales no están presentes en los animales, por cuanto que no poseen un lenguaje como el mío, y su comportamiento puede ser explicado por vías alternativas. Así, el individuo *A* posee pensamiento (alma racional) si es capaz de expresarse en un lenguaje similar al mío, esto es, si es capaz de expresar pensamientos más allá de la mera expresión de pasiones. Mientras *A* no presente tal prueba no puedo atribuirle pensamiento, aunque quizás lo posea en su interior, que a mí me resulta impenetrable. Y si puedo explicar la conduc-

[38] AT V, 276; GR 77.

[39] El mismo argumento del lenguaje aparece en la mencionada carta a More, AT V, 278; GR 79-80: "la palabra es el único signo y la única marca segura de la existencia del pensamiento oculto y encerrado en el cuerpo".



ta de *A* sin necesidad de postular que posee pensamiento (como la física cartesiana pretende), entonces desaparece cualquier razón para afirmar que efectivamente lo poseen. De este modo, se entiende que Descartes sea bastante firme en su posición que los animales no poseen pensamiento y sí un determinado grado de sensación (sensación 1) y al mismo tiempo, como señala al inicio de la primera carta a Newcastle que hemos comentado, no ha concluido el tratado sobre los animales sobre el que lleva trabajando más de quince años porque debe llevar a cabo una serie de experiencias sobre la cuestión. La puerta, pues, está entreabierta.

5. La sensación humana y las nociones primitivas

Pero, ¿cómo sienten los humanos? En primer lugar, comparten con los animales el primer grado de la sensación, esto es, la afección de los órganos corporales por los objetos externos. Así, una dimensión de la sensación es puramente corporal. En segundo lugar, la unión del alma con los órganos corporales afectados da lugar a otra dimensión de la sensación, que podríamos llamar mental, pero que depende del cuerpo, por lo que pertenece al ámbito de la unión. Pero, en tercer lugar, el alma genera sensaciones independientemente del cuerpo, esto es, sentimientos puramente intelectuales, que pertenecen a la *cogitatio*.[40] Un caso especial de esos sentimientos es el de la libertad, supuesto desde el inicio del proceso de las meditaciones metafísicas. Nos encontramos, pues, con tres dimensiones, y no dos, de la sensación,[41] que se corresponden con las tres nociones primitivas que relata Descartes en la mencionada carta a Elisabeth. Por tanto, cuando hablamos de sensación debemos precisar a qué ámbito nos estamos refiriendo, para evitar aplicar conceptos propios de una noción a otra.[42] Ése es el error con relación a los animales: del hecho que posean sensación (corporal) se pretende que poseen también sensación (unión alma-cuerpo).

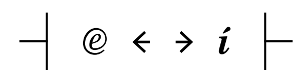
Diversas observaciones pueden hacerse a partir de la triple dimensionalidad de la sensación. En primer lugar, precisamente porque los animales y los humanos compartimos una dimensión de la sensación, la corporal, es útil para nosotros el estudio de los animales. Se entiende mejor, pues, que

[40] Por ejemplo, la alegría tal como está caracterizada en el artículo 91 de las *Pasiones del alma*.
[41] Nótese que las tres dimensiones a las que nos referimos no coinciden exactamente con los tres grados de la sensación que describe Descartes en las Respuestas a las Sextas Objeciones.
[42] Ésta es precisamente la primera respuesta de Descartes a Elisabeth cuando ésta le plantea cómo el alma inextensa puede mover el cuerpo, extenso: ha aplicado un concepto propio de una noción a otra.

Descartes dedicase muchos años a preparar un tratado sobre los animales en vistas a una mejora de la medicina, ya que, básicamente, los mecanismos corporales son los mismos o parecidos. En segundo lugar, como ya hemos señalado, la sensación forma parte del pensamiento (Meditación II), aunque Descartes recuerda que sólo en tanto el alma está unida al cuerpo (Carta a Gibieuf, 1642). Esto es lo que permite clasificar las operaciones de la mente en dos bloques, a partir de la relación que aparece en la segunda meditación: por una parte, dudar, entender, afirmar y querer, y por la otra imaginar y sentir. Hernán Neira establece esta clasificación a partir de la carta a Gibieuf, y así considera que la sensibilidad se produciría cuando la imaginación y la sensación afectan al primer bloque y la motivan, por ejemplo, a querer o no querer.[43] Para Neira, la sensación no sería propiamente pensamiento, sino una "especie" de pensamiento. Sin embargo, se obvia en esta interpretación que en el mismo pasaje de la carta aludida Descartes se refiere a la sensación como un tipo de pensamiento, y que en este sentido pertenece al alma como el afirmar o el querer. El único matiz es que la sensación, según este pasaje de la carta a Gibieuf, requiere del cuerpo, y sin ella (y también sin la imaginación), nos dice Descartes, se puede concebir el alma toda pura. En este contexto, Descartes está aclarando diversas cuestiones a Gibieuf sobre su filosofía, y se entiende que la pregunta de éste se refiere a por qué imaginación y sensación forman parte del pensamiento. La respuesta de Descartes se reduce a las pocas líneas que hemos citado en la nota 6, pero deja claro que se refiere al ámbito de la unión: la sensación es un tipo de pensamiento, pero requiere del cuerpo. La dimensión corporal y la dimensión de la unión se presentan juntas en la sensación, mientras que podemos concebir que el dudar, por ejemplo, se dé sin necesidad del cuerpo.

Ahora bien, la tercera dimensión de la sensación está presente sin necesidad del cuerpo. El sentimiento de libertad no requiere del cuerpo, y se despliega en una dimensión puramente mental. Sucede que ese sentimiento está asociado al querer, a la voluntad, y quizás por ello Descartes no utiliza en este caso la palabra sensación, que queda asignada, en la segunda Meditación, al ámbito de la unión. Sucede también que si bien estrictamente podemos distinguir tres sensaciones correspondientes a los tres ámbitos establecidos en las tres nociones primitivas, fenoménicamente experimentamos una sola sensación, la correspondiente al ámbito de la unión, pues el ser humano, en definitiva, no es más que eso, unión de

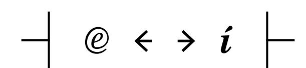
[43] Neira, "El impenetrable corazón animal: Descartes y Condillac ante los animales", p. 231.



cuerpo y alma, y cuando se separan ya no tenemos ser humano. Tan solo mediante un esfuerzo conceptual podemos distinguir entre los tipos de sensación, y reconocer que hay sensaciones que pertenecen al ámbito del alma, sensaciones que pertenecen al del cuerpo, y darnos cuenta más claramente cómo la sensación se produce en nosotros al unirse la información corporal con el alma activa.

La distinción de esta triple dimensión de la sensación permite abordar mejor la polémica interpretativa con relación a ella. Desde una posición fenomenológica se considera que sólo existe una sensación, la de la unión, y que la distinción que se establece es meramente conceptual. Esta posición privilegia el ámbito de la unión y, llevada a su extremo, supone considerar que no existe mente sin cuerpo. Así, Descartes se habría dado cuenta de que no podía mantener la distinción hasta sus últimas consecuencias, y habría puesto más énfasis en la unión. La posición alternativa pasa por considerar que hay dos sensaciones ontológicamente distintas, pues una pertenece al ámbito del cuerpo y otra al ámbito de la mente. Esta respuesta consideraría las *Meditaciones metafísicas* como el texto fundamental, y descansaría en los dos sentidos que da Descartes a la palabra idea: como representación cerebral (*Tratado del hombre*) y como operación del intelecto (Cuartas Respuestas), la cual implica de manera correlativa el acto de percepción (*intelligere*) y el acto de presentación de lo pensado (realidad objetiva de la idea). Así, tanto humanos como animales tienen representaciones cerebrales, pero sólo los primeros poseen operaciones del intelecto (pensamientos sobre esas representaciones). Para esta clase de respuesta, defensora del dualismo, la cuestión a elucidar sería determinar qué quiere decir tener pensamiento de esas representaciones, y conduciría a distinguir entre sentir dolor y pensar ese sentimiento. Para ello, debería precisar la diferencia entre un ángel y un humano, pues, un ángel sólo poseería una percepción intelectual de los procesos mecánicos de las variaciones de la extensión, pero no tendría las vivencias de un ser humano, que no sólo percibe cambios, sino que piensa-siente el dolor.

La consideración de la triple dimensión de la sensación nos sirve para diluir el antagonismo de estas interpretaciones. La distinción se mantiene, pues mente y cuerpo son cosas distintas y la sensación en la mente no es lo mismo que la sensación en el cuerpo. Pero la dimensión de la unión justifica una interpretación fenomenológica, siempre que ésta no suprima la distinción. Así, plantear la sensación a partir de las tres nociones primitivas conduce a la necesidad de repensar el dualismo, recordando, en primer lugar, que Descartes no utiliza este término, sino el de distinción. El dualismo es una teoría interpretativa, y su formulación va más allá



de los textos cartesianos. Quizás deberíamos repensar el dualismo, y no suponer de entrada que la distinción entre mente y cuerpo los desconecta necesariamente. Podemos concebir que dos sustancias estén unidas, aunque no podamos entender de manera clara cómo, de hecho, se produce esa conexión. En un nuevo mundo como el que se desplegó en la época de Descartes, cuya explicación se da, por decirlo así, ampliando el ámbito del cuerpo y reduciendo el ámbito del alma (para eliminar las cualidades ocultas no observables), el ser humano posee una dimensión que no es sólo corporal, sino unión de cuerpo y alma. Unión, sin embargo, que no elimina la distinción, lo que permite entender el peculiar estatuto del hombre. La distinción lo separa de los animales, y eso pasa por observar, para el caso que nos ocupa, la diferencia entre la sensación compartida entre hombres y animales y la sensación genuinamente humana, y darse cuenta, por ejemplo, que no van siempre juntas, pues en un momento dado puedo tener múltiples sensaciones corporales (olores, colores, formas...) pero tan solo una sensación en mi mente (veo una mesa).[44] La cuestión, en definitiva, más que plantearla desde el punto de vista de la substancia, consiste en explicar cómo se relacionan las tres dimensiones de la sensación, para entender mejor al ser humano.

6. Para concluir

El comentario de dos cartas de Descartes al marqués de Newcastle nos ha permitido precisar cuáles son los argumentos para rechazar que los animales posean pensamiento como los seres humanos. Ante la imposibilidad de entrar en el corazón del animal, a partir de la observación, Descartes se sirve de un razonamiento analógico, que es el mismo que utiliza para afirmar la existencia de pensamiento en otros hombres. Yo expreso mis pensamientos a través de un lenguaje, y observo que otros hombres poseen un lenguaje como el mío, por lo que puedo inferir que poseen también pensamiento. En el caso del animal, el error está en establecer una analogía inadecuada, observando determinados aspectos comunes pero no dándose cuenta que el lenguaje animal no es como el humano, pues expresa sólo pasiones. Así, la analogía no funciona y no puedo inferir que los animales piensan, pues no observo que posean un lenguaje como el mío y, además, puedo ex-

[44] Véase *Los principios de la filosofía* I, 9.

plicar su comportamiento sin necesidad de atribuirles pensamiento. Dicho de otra manera, el error de igualar hombres y animales relativo a cómo se produce la sensación se debe a atender únicamente a una sola dimensión de la sensación olvidando el resto.

El comentario de estas cartas también ha servido para entender mejor la peculiaridad de la sensación humana, que comprende tres dimensiones asociadas a las tres nociones primitivas del pensamiento, la extensión y la unión del alma y del cuerpo. Atender a esta triple dimensión permite diluir el conflicto entre los partidarios de la distinción y los partidarios de la unión, y ayuda a precisar mejor el problema, que no es el de la substancia, sino el de cómo estas tres dimensiones se relacionan. Así, la pregunta por la sensación animal nos ha conducido a la pregunta por el ser humano, por aquello que nos une y aquello que nos separa de los animales. En este sentido, un estudio completo del hombre supone, como bien explica Descartes en el *Tratado del hombre*, el estudio del alma (la metafísica), el estudio del cuerpo (la fisiología) y el estudio de la unión, que es lo que experimentamos en el día a día. El hombre que siente es el hombre en el que alma y cuerpo están estrechamente unidos, pero es también el hombre en cuyo cuerpo se dan sensaciones, y cuya alma es capaz de producir sentimientos.

La geometría natural cartesiana y el arte anamórfico de François Niceron. Recepción de la *Dióptrica* por los críticos del sustancialismo



Alejandra Velázquez Zaragoza
Universidad Nacional Autónoma de México
ENP-FES-Acatlán-FFL
s.alejandravelazquez@gmail.com

Abstract: This chapter studies the analogy of engraving as a key piece of the psychological theory of the partial similarity of the cartesian Dioptric. Then it shows its influence for the codification and decoding of the image according to defined laws of transformation.

> [Los defectos del ojo] pertenecen principalmente a la Medicina, cuyo fin es remediar los defectos de la vista mediante la corrección de los órganos naturales. No pertenecen a la Dióptrica, pues ésta intenta remediar *los mismos defectos*[1] mediante la aplicación de algunos órganos artificiales.
>
> Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, 164-165.

De acuerdo con Descartes, como se advierte en el epígrafe, los defectos o limitaciones de la vista han de ser corregidos ya sea por la Medicina o por la Dióptrica. En el primer caso, se atienden los órganos naturales que permiten la visión, es decir, los defectos de los ojos; en el segundo, se elaboran órganos artificiales, lentes, para subsanar las imperfecciones y limitaciones del órgano natural. Del pasaje citado me interesa resaltar, primero, que independientemente de su condición natural o artificial, los ojos y las lentes

[1] Subrayado añadido.

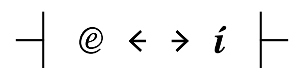
comparten idéntica situación como órganos para la visión; y, en segundo lugar, que en cuanto a su conformación éstos —como cualquier otro cuerpo— están constituidos por materia cualitativamente homogénea que obedece a las mismas leyes naturales de funcionamiento, por lo que según la visión mecanicista cartesiana, sustentada en su dualismo sustancial, la operación de ambos órganos es asequible mediante una misma inteligibilidad explicativa.[2]

Acorde con esta visión mecanicista, la *Dióptrica* (1637) es una obra peculiar por abarcar aspectos científicos, psicológicos y técnicos planteados, todos ellos, en consonancia con el tipo de mecanicismo que le interesó a Descartes desarrollar. Así, en el plano científico, los discursos primero y segundo estudian la física de la luz en sus aspectos geométricos, incluyendo las leyes de la refracción. El tercer discurso trata la fisiología ocular, en tanto que los discursos cuatro a seis examinan el proceso sensorial en el ser humano, estableciendo sus implicaciones psicológico-epistemológicas. Por su parte, los discursos siete a diez proporcionan las bases de una tecnología para pulir las lentes. De este modo, la *Dióptrica* desarrolla los elementos requeridos para una explicación que se pretende sea completa, según los parámetros de la filosofía cartesiana. Esta cualidad de la obra la hace indispensable para estudiar la naturaleza psicológica que Descartes adscribe al ser humano, rasgo que no ha pasado inadvertido por los analistas contemporáneos de la filosofía cartesiana, quienes acuden a ella para examinar, entre otros temas de importancia, el problema psicológico-epistemológico de la representación, el de la naturaleza de la "institución natural" y el de la geometrización como un rasgo estructural del mundo externo.[3]

Empero, la trascendencia de la *Dióptrica* no radica sólo en su relevante significado en el interior de la filosofía cartesiana para la comprensión de su peculiar mecanicismo; también debe considerarse su ahora reconocida trascendente aportación histórica a la Nueva Ciencia, por ejemplo, pero

[2] El célebre pasaje de *Los principios de la filosofía* (*Les principes de la philosophie*, 1647) donde se compara a un reloj mecánico con un árbol, confirma la identificación constitutiva y funcional de lo natural y lo artificial: "no reconozco diferencia alguna entre las *máquinas que construyen los artesanos* y los cuerpos que *la naturaleza por sí misma ha formado*; la única diferencia reside en que los efectos de las máquinas sólo dependen de *la disposición de ciertos tubos, resortes u otros instrumentos que* […] son siempre tan grandes que *sus figuras y movimientos* se pueden ver, mientras que los *tubos o resortes* que causan los efectos de los cuerpos naturales son por lo general muy pequeños para ser percibidos por nuestros sentidos. […] [Por esta razón], cuando un reloj marca las horas por medio de las ruedas de las que está formado, no es tal efecto menos natural de lo que es que un árbol produzca frutos". AT IX, 321-2, *Principios*, IV, art. 203. *Los principios de la filosofía*, p. 410.

[3] Anne Wilbur McKenzie, "Descartes on Sensory Representation. A Study of the *Dioptrics*", en *Canadian Journal of Philosophy*; Nancy Maull, "Cartesian Optics and the Geometrization of Nature", en Georges J. D. Moyal, ed., *René Descartes Critical Assesments*, vol. IV.



no solamente, a través de la formulación de las leyes de la refracción de la luz desarrolladas, como se anota, en el segundo discurso. No obstante lo anterior, la recepción de esta obra entre sus coetáneos no fue la esperada por Descartes, para quien, como se advierte en el epígrafe inicial, estaba destinada a tener una repercusión tal que fuera equiparable a la que se adscribe a la Medicina.

En efecto, el círculo intelectual inmediato a Descartes, es decir, el representado por su cercano corresponsal Marin Mersenne (1588-1648) y discípulos, entre los que destaca Jean Françoise Niceron (1613-1646), soslayaron las aportaciones innovadoras de la propuesta cartesiana, por lo que no las mencionan en sus respectivos tratados de óptica, a excepción de las secciones relacionadas con el tratamiento de los aspectos geométricos y, en el caso de Mersenne, con los temas de la fisiología ocular y la explicación de los colores. Esta omisión, ¿incomprensión?, pone de relieve la singularidad de la propuesta cartesiana, inserta en un estilo de mecanicismo que no era compartido por otros promotores de la Nueva Ciencia, también mecanicistas.

Ante tal panorama, mi propósito en este texto es señalar ciertos aspectos que pueden explicar lo que considero una aparente indiferencia de los hallazgos de la *Dióptrica*, tal como se observa en la *Catóptrica* de Mersenne, escrita en un periodo que llega hasta 1648, año de su fallecimiento, y en *La Perspective Curieuse* de Niçeron de1638. Para ello será necesario exponer, paralelamente, algunos rasgos de la *Dióptrica*, que pudieron propiciar la fallida acogida de la misma. Como veremos, en ésta, no sólo jugó un papel importante la novedad de la propuesta de Descartes y su inherente complejidad, también debe considerarse la defensa a ultranza, por parte de sus receptores, de un mecanicismo caracterizado por su clara tendencia antisustancialista. Así, al parecer, la incompatibilidad de perspectivas se derivó de diferentes concepciones ontológicas de filosofía natural; por un lado, los defensores del sustancialismo y, por otro, sus acérrimos opositores, antisustancialistas.

1. La Dióptrica *cartesiana: una explicación física, fisiológica y epistemológica de la percepción*

Publicada al lado de los ensayos científicos que siguen al *Discurso del Método,* la *Dióptrica* es considerada como una auténtica obra de ruptura, al marcar un giro en los tratados de óptica de su tiempo, pues —como

antes se señala— incorpora al estudio científico: geométrico y mecánico de la luz y de la visión, los temas psicológicos de la representación y de la geometrización en el aparato perceptual humano.[4] En efecto, esta obra desarrolla una explicación física, fisiológica y epistemológica de la percepción ampliamente analizada y, en opinión de algunos comentaristas,[5] afina y complementa las exposiciones de Descartes a ese respecto, aportando material para el tratamiento del problema de la geometrización, tanto para explicar la manera en que una teoría matemática se aplica para el conocimiento del mundo, como al proponer, en los términos del mecanicismo cartesiano, la forma en que la percepción *descubre* la versión correcta que ha de explicar dicha teoría.

A continuación señalaré algunos aspectos relevantes para mostrar la singularidad del proyecto científico que Descartes emprende en su *Dióptrica*. Pero antes, es conveniente subrayar que la estructura de la obra no era la empleada por su coetáneos, quienes, en sus tratados de óptica no incluyeron el tratamiento de los temas psicológicos ni epistemológicos. El esquema tradicional de los tratados de óptica solía incluir solamente la revisión de los aspectos físicos del fenómeno luminoso, la fisiología ocular, los problemas de la visión, las medidas correctivas y la elaboración de lentes. Así, en apego a la tradición, la óptica de Mersenne (*L'Optique et la Catoptrique,* publicada de manera póstuma en 1651),[6] se conforma por dos secciones en las que aborda, primero, la física del fenómeno luminoso y la fisiología del ojo, y en la segunda parte, los aspectos geométricos de la reflexión de la luz; no hay espacio para el tratamiento de temas relacionados con la percepción en sus aspectos epistemológicos.

Mersenne inicia en forma temprana sus estudios en óptica y, como parte de su proyecto promotor de la Nueva Ciencia, se enfoca a la denuncia de las apariciones simuladas, mostrándolas como efectos simples del juego de espejos que la *Catóptrica* explica científicamente.[7] Su impulso

[4] Alejandra Velázquez, "Perspectiva y representación en el arte y en conocimiento. Del velo o rejilla del pintor, a la *Dióptrica* cartesiana", en Leticia Minhot y Ana Testa, eds., *Representación en Ciencia y Arte*, p. 283.
[5] A. McKenzie, *op cit.*; N. Maull, *op. cit.*
[6] Editada junto a la obra de Françoise Niceron, *La Perspective curieuse avec Optique et la Catoptrique. Ouvre tres utile aux peintres*, *Architectes, Sculpteurs, Graveurs & a tous autres qui se meslent du dessein*, París, Jean Du Puis, 1653.
[7] De acuerdo con Robert Lenoble (*Mersenneou la naissance du mécanisme*, pp. 478 y ss.), el temprano interés de Mersenne en el tratamiento de la óptica se asocia al estudio de la experimentación con espejos de quien fuera su amigo, el geómetra Claude Mydorge (1585-1647), *cf. Quaestiones in Genesim*, (1623) col. 497-530, *L'impiété des Déistes* (1624) II, pp. 158-173, y *La Vérité des Sciences* (1625), pp. 932, 949-951.

al desarrollo de una ciencia estrictamente positiva lo llevó a criticar las nuevas teorías sobre la naturaleza de la luz, en su opinión, meras especulaciones metafísicas inverificables, de las que el auténtico mecanicismo debe prescindir.

De este modo, expone en su *Óptica* que la razón de la reflexión y refracción nos escapa, pues hemos de atenernos estrictamente a los hechos y tales fenómenos son inexplicables si se les examina a la luz de la búsqueda de su naturaleza, terreno en el que caben tantas diferentes opiniones. Conocedor de la óptica cartesiana, Mersenne solamente la sigue como fuente en los temas físicos y fisiológicos, sobre todo en la explicación del arco iris y los colores: "La determinación de la luz a moverse de diferentes maneras, hace la diferencia de los colores. [Para lo cual hay que] ver la explicación del sr. Descartes sobre el arco Iris".[8] En su referencia a la óptica cartesiana no retoma, ni menciona, las áreas innovadoras de la *Dióptrica*.

Esta actitud, que Mersenne comparte con otros defensores de la línea empirista del mecanicismo, desestimó los esfuerzos de Descartes, quien, al incluir el nivel psicológico de análisis en su *Dióptrica*, propuso una crítica a la concepción tradicional de la visión. En efecto, para Descartes las teorías de la visión que intentan explicarla como semejanza, ya sea a partir de imágenes o de las "especies intencionales", no constituyen explicaciones científicas reales, siendo, más bien, postulados. Descartes expone lo anterior en el Discurso 4 de su *Dióptrica*:

> Es preciso, [...] tener la precaución de no suponer que para sentir, el alma tenga necesidad de contemplar algunas imágenes, que fuesen enviadas por los objetos hasta el cerebro, tal como generalmente afirman los filósofos; al menos, sería preciso concebir la naturaleza de estas imágenes de forma muy distinta a como lo hacen tales filósofos. Pues, en tanto no se considere con relación a tales imágenes sino el que deben tener semejanza con los objetos representados por ellas, les será imposible mostrarnos cómo pueden ser formadas por estos objetos, recibidas por los órganos de los sentidos exteriores y transmitidas por los nervios hasta el cerebro.[9]

He aquí el giro, inadvertido por sus coétaneos, para la explicación científica de la percepción, que la entiende no en términos de una mera semejanza. Sin duda, Mersenne antepuso sus convicciones antisustancialistas al afirmar, en su *Óptica* —oponiéndose frontalmente a Descartes, a quien

[8] M. Mersenne, *L'optique et la Catoptrique,* p. 54.
[9] AT VI, 112, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, pp. 82-83.

no menciona por su nombre—: "es cierto que no se conoce nada, más que por medio de los sentidos, [ya que éstos producen] inmediatamente cierto conocimiento [… como] la primera sensación de la luz, de los colores, del calor, del frío, del ruido, de los olores, sabores, etc. […] dando materia al entendimiento [para] razonar sobre las especies que le vienen por sus medios..."[10] Considerando que éste es el único sitio en que Mersenne, en su *Óptica*, se detiene en temas epistemológicos, podemos admitir que para el padre Mínimo basta considerar a los sentidos como fuente de las sensaciones, a través de "las especies"; empero, no desarrolla una reflexión dirigida a explicar cómo los estímulos del medio se convierten en percepciones sensoriales. Este asunto es, como lo veremos, un tema central de la psicología cartesiana, expuesto en el discurso 4 de su *Dióptrica.*

2. Percepción sensible, geometría natural y anamorfismo

En diversos lugares, Descartes expone su teoría de la desemejanza. En *El mundo* es conocida la analogía de la palabra,[11] misma que no guarda parecido con la cosa que significa, y empero, nos permite concebirla. Asimismo, con relación al tacto[12] podemos advertir que el cosquilleo y el dolor que percibimos como resultado de los estímulos del entorno no guardan parecido alguno con éstos: la pluma que al roce con la piel produce una cosquilla, o la hebilla que hace creer al soldado que está herido, son, entre otros, ejemplos para concluir que la sensación de la luz que percibimos no se asemeja a los movimientos de la materia que la produce. De acuerdo con Descartes, en efecto, los estímulos del medio propician nuestras sensaciones, las cuales no mantienen semejanza con los objetos que las producen y, sobre todo, no nos permiten acceder a su conocimiento científico. La información registrada por medio de los sentidos es, sin embargo, una guía confiable para discernir lo benéfico de lo dañino, para salvaguardar nuestra integridad en el mundo físico. Asimismo, nos permite saber que "hay algo en los cuerpos que corresponde con las variaciones [de nuestras] percepciones sensoriales del color, olor, sonido, etc.",[13] pero, como se anota, éstas no se asemejan a los objetos que las producen.

[10] M. Mersenne, *L'Optique et la Catoptrique*, pp. 89-90.
[11] AT XI, 4.
[12] AT XI, 5-6.
[13] Margaret Wilson, *Descartes*, p. 271.

Me interesa señalar que, en la *Dióptrica*, en el contexto del estudio de la visión humana, Descartes parece afinar su postura de la desemejanza, al señalar:

> Y si, para no alejarnos sino lo mínimo de las opiniones generalizadas, preferimos afirmar que los objetos que sentimos envían en realidad sus imágenes hasta el interior de nuestro cerebro, entonces es preciso, al menos, hacer constar que no hay imágenes que deban ser semejantes en todo a los objetos que representan, pues en tal caso, no habría distinción entre el objeto y su imagen. *Es suficiente que se asemejen en pocas cosas*; frecuentemente, la perfección de las imágenes depende de que no lleguen a parecerse tanto como podrían.[14]

Esta versión, que podríamos denominar de la semejanza parcial o estructural, es confirmada por una nueva analogía, de gran riqueza para la exploración de la psicología cartesiana; por su importancia se cita *in extenso*:

> Así vemos que los grabados, no habiendo sido realizados sino con una pequeña cantidad de tinta esparcida en distintos puntos sobre un papel nos representan selvas, villas, hombres e incluso batallas y tempestades, aunque de una infinidad de detalles que nos hacen concebir, no exista alguno con excepción de la figura en el que propiamente guarden parecido; aun en esto la semejanza es muy imperfecta puesto que sobre una superficie totalmente plana nos representan los cuerpos más adelantados o más hundidos, a la vez que siguiendo las reglas de la perspectiva, representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras, de suerte que frecuentemente para ser más perfectos en tanto que imágenes y representar más perfectamente su objeto, deben ser desemejantes con él; de igual forma es preciso pensar en relación con las imágenes que se forman en nuestro cerebro, destacando que solamente se trata de saber cómo pueden dar lugar a que el alma sienta todas las diversas cualidades de esos objetos con los que se relacionan y no como tienen en sí su semejanza.[15]

La pregunta que surge aquí es ¿por qué Descartes debería introducir, en este contexto, una nueva analogía? ¿Qué ventaja le reporta o qué añade a la versión fuerte de la desemejanza, como la que se mantiene en la analogía de la palabra?[16] Una respuesta, que provisionalmente asumiremos

[14] AT VI, 112-113, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, p. 83.
[15] AT, VI, 113, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, p. 83.
[16] *Cf.* N. Maull (*op. cit.*, p. 268), quien presenta una pregunta similar, extrayendo consecuencias que no hemos recogido aquí.

en este escrito, es que en la percepción de figuras, a diferencia de lo que ocurre con otras, por ejemplo, la de colores, se despliega un algoritmo o función que opera a la manera de una *geometría natural* capaz de generar juicios acerca de las dimensiones de los objetos. Así, en esta analogía, Descartes no se apega a una postura fuerte de la desemejanza, la cual, ciertamente, no es incompatible con la versión complementaria o parcial, pues al asumir una semejanza no total, es decir, solamente estructural, se sigue manteniendo que no hay acceso al conocimiento de objetos extramentales, a partir de las meras sensaciones. Sin embargo, mi sugerencia aquí es que la aplicación de la geometría natural como forma de operar del mecanismo de la visión, abre la posibilidad de emitir juicios matemáticos correctos acerca del mundo externo, es decir, en este caso, la información visual no sólo contribuye a salvaguardar nuestra integridad física, también coadyuva al conocimiento matemático-geométrico del mundo visual.

En efecto, una manera de entender la analogía del grabado señalaría que la figura o forma de los objetos físicos genera determinados patrones cerebrales que nuestra conciencia registra, de la misma manera en que los cuerpos tridimensionales son representados en un grabado bidimensional. Este último se atiene a la regulación de las leyes de la perspectiva para mantener la semejanza estructural que ofrece al observador; de la misma manera en que los patrones que generan imágenes o estados mentales se regulan por la acción de la geometría natural, para hacer posible la discriminación de dimensiones. Es decir, así como las leyes de la perspectiva aportan un algoritmo para mantener la semejanza estructural entre la tridimensionalidad y el grabado bidimensional, tal semejanza es puesta en marcha por la conformación psicológica humana para hacer posible el conocimiento matemático-geométrico del mundo visible, merced a la geometría natural, que resulta de la peculiar anatomía y la fisiología ocular del ser humano. En otros lugares, Descartes explica cómo la disposición de los ojos, al dirigir la mirada a un punto, genera dos imágenes distintas, que superpuestas, permiten la visión tridimensional. Entonces, el cuerpo humano parece estar diseñado para operar en un mundo asequible cognoscitivamente a partir de dimensiones métricamente calculables.

El análisis de otros elementos de la analogía rebasan los propósitos de este escrito, pero podemos mencionar que, por su riqueza, ha sido empleada por varios comentaristas para apoyar el tema de la representación en diversas discusiones, entre ellas, la del realismo directo *vs*. realismo indi-

recto.[17] En esta presentación, no seguiremos esa ruta, pues me interesa retornar aquí al tema de la recepción de que fueron objeto estos hallazgos.

En *La Perspective Curieuse*[18] encontramos que Jean Françoise Niceron se refiere a Descartes de la manera siguiente:

> Y esta invención (de las lentes de larga visión) ha sido, a Dios gracias, bastante bien cultivada desde su nacimiento, de suerte que muchos de los buenos espíritus y hombres sabios que han hecho bellas especulaciones y diversas experiencias sobre ese tema, para perfeccionarla, como Galileo, Daza, de Dominis, Kepler, Sirturus, que han escrito la mayor parte y más recientemente el sr. Descartes, cuya Dióptrica además de la teoría que explica científicamente, también nos comparte las prácticas útiles y extraordinarias sobre el tema, de las cuales esperamos ver admirables efectos...[19]

En otro pasaje, Niceron se refiere a Descartes y, como en el pasaje anterior, reconoce la aportación científica de la *Dióptrica*, en los discursos 8, 9 y 10, con relación al perfeccionamiento del telescopio.[20] Igual que su mentor, el padre Mersenne, Niceron nada agrega a propósito de las aportaciones psicológicas de la *Dióptrica*. Esto es especialmente notable si se considera que, en *La Perspective…*, Niceron explica la técnica del arte anamórfico, merced a la cual ha pasado a la historia de la representación gráfica. En efecto, la técnica consiste en trasladar la figura original, cuadro por cuadro, a una cuadrícula distorsionada, en el círculo central se coloca un cilindro o un cono para ver la imagen correctamente. Se trata de un proceso para la codificación y decodificación de la imagen, basado en leyes de transformación definidas, mediante las cuales se logra una distorsión reversible. La aportación de Niceron consiste en la combinación de las leyes de la perspectiva con aquellas de la reflexión óptica para que, a partir de una figura representada en su forma distorsionada, luciendo irreconocible, al observarla desde un ángulo en particular, o desde un espejo, la figura aparezca en su forma normal (figs. 1 y 2).

[17] A. Wilbur, *op. cit.*; R. Stalnaker, *Inquiry*.
[18] La edición que conoció Descartes, de Pierre Billaine, es la siguiente: *La Perspective curieuse, ou Magie artificielle des effets merveilleux de l'Optique par la visión directe, la Catoptrique par la reflexión des miroirs plats, cylindriques et coniques, La Dioptrique par la reflexión des Crystaux*, etc., par le Pere F. Jean Françoise Niceron, Parisien, de l'ordre des Minimes, Paris, Pierre Billaine, 1638; permission du provincial, 15 avril 1638; dédicace au nonce Bologneti, 28 julliet 1638.
[19] AT, II, 376. (Niceron, *op. cit.,* 174.)
[20] Niceron, *op. cit.*, p. 191.

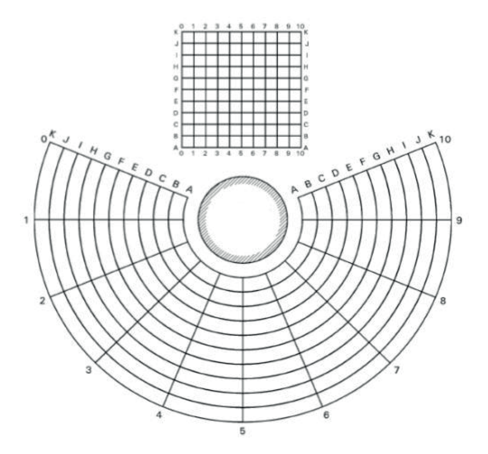


Figura 1. ***Técnica del arte anamórfico (cilindro).***
Ilustración recuperada el 8 de julio de 2019, de: <http//3.bp.blogspot.com/-G2L2-Bi8mV8/uFcwzxbgEvJ/AAAAAAAAeBc/z8612AqToqY/s1600/espejo.jpg>.



Figura 2. ***Recuperación de la imagen distorsionada.***
Ilustración recuperada el 31 de agosto de 2015, **de: <http//www.bvh.univtoors.fr/Consult/consult.asp?numtable=8372b15206_7163&nomfiche=225&mode=3&ecran=0&offset=8>.**

Es importante advertir que el hallazgo técnico del anamorfismo, logrado a partir de la combinación de procedimientos para codificar y decodificar, desde una valoración retrospectiva, parecería haberse inspirado en la *Dióptrica* y no principalmente en la parte técnica —la talla de lentes de los discursos 8 a 10, que como se ha señalado, es la sección que merece el reconocimiento de Niceron. Éste parece haberse inspirado en los discursos 4 a 6, donde Descartes expone la operación de la geometría natural, puesta en marcha por el mecanismo fisiológico que, en el ser humano, permite la percepción sensible como un proceso de decodificación algebraica que combina la parte meramente física, la parte fisiológica y la parte psicológica.

Sin duda, sólo podemos suponer lo anterior, pues como se ha señalado, Niceron no menciona la *Dióptrica*, salvo en los pasajes que antes se han referido, pero en numerosos casos históricos se muestra la repercusión recíproca de los hallazgos conceptuales y los técnicos, y éste podría ser uno de esta naturaleza.

A modo de conclusión

El análisis de la percepción sensible en el marco de la distinción sustancial cartesiana señaló, sin duda, un camino inédito en el horizonte filosófico de su tiempo. El carácter innovador del programa cartesiano consistió no sólo en deslindar las rutas para la exploración científica del problema mencionado, acotadas en dos terrenos irreductibles: el anímico y el corpóreo; asimismo, esta propuesta alojó, en este último, los diversos aspectos relevantes para su tratamiento: físicos, fisiológicos y psicológicos, sujetos todos ellos al régimen de la racionalidad mecanicista que, en Descartes, borró las fronteras entre lo natural y lo artificial, ámbitos indistintos en su constitución e inteligibilidad operativa, como escenario indispensable para la aplicación de los criterios de cientificidad que planteó esta visión de la Nueva Ciencia.

La complejidad de esta estructura científica, sus premisas y consecuencias fue, en su tiempo —pero también en otros, incluido el actual—, frecuente motivo de incomprensión, así como fuente de riqueza inagotable para pensar los problemas de la percepción sensible, que por cierto, aún permanecen irresueltos.

Esta presentación puso de relieve el choque que significó el encuentro con la innovación, para la mentalidad de algunos coetáneos de Descartes, miembros de un círculo intelectual muy cercano a él. Promotores de una

visión de la Nueva Ciencia sustentada en una militancia antisustancialista, este grupo de científicos limitó la esfera de sus avances al saber hipotético, restringido a la obtención de verdades propias de la 'certeza moral' y, por ende, críticos de una base sustancialista que comprometiera tal estatuto epistemológico. Así, los científicos antisustancialistas acotaron los alcances de su proyecto —sin duda, fructífero en sus aportaciones específicas— para lo cual soslayaron las sutilezas de la problemática derivada de la unión sustancial.

En esta exposición hemos mostrado que, sin embargo, la cercanía conceptual que acusa, por una parte, la analogía del grabado —pieza clave de la teoría psicológica de la semejanza parcial de la *Dióptrica* cartesiana— y, por otra, el arte anamórfico de Niceron, parece revelar que a pesar del silencio que mantienen las obras de óptica de la época con relación a los descubrimientos cartesianos, la influencia de éstos parece hacerse patente a través de la interesante proximidad conceptual antes mencionada; estos hallazgos parecen emparentados por el hecho de que ambos describen un proceso para la codificación y decodificación de la imagen, basado en leyes de transformación definidas. Entonces, podemos afirmar que pese a la tibia recepción de la *Dióptrica* cartesiana, sus críticos —representados por el antisustancialista Niceron— bien podrían haberse inspirado en la geometría natural de Descartes como base estructural del arte anamórfico.

Representación y sustancia en Descartes y Spinoza. Percepción, idea y representación en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes

@

Luis Ramos-Alarcón Marcín
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Universidad Nacional Autónoma de México, FFL
luisramosalarcon@gmail.com

Abstract: Although the definitions of substance in Descartes and Spinoza coincide, The author argues that there is an important difference from Kant's criticism from his Transcendental Dialectics: while the Cartesian God is transcendent to the human being (a finite thinking substance), the Spinozian God is immanent to the human being who thinks it (a finite mode of the unique substance). Descartes bets on the transcendence of God from the affirmation of his transitive causality over the extended world, that is, the activity that would allow him to create the world and separate himself from it. But this statement must appeal to extraphilosophical criteria to sustain that belief system. Thus, in the Cartesian case, the infinite substance is transcendental to the agreement between a representation and the represented object, whereas in Spinoza the infinite substance is immanent to the same representation as an act.

1. Introducción

Parecería que los argumentos cartesianos y spinozianos a favor de una sustancia cometen los errores señalados por la dialéctica trascendental kantiana. En particular, el ideal de la razón pura, en cuanto que las concepciones cartesiana y spinoziana aplican erróneamente la tercera analogía de la experiencia (simultaneidad-comunidad, interdependencia). ¿Acaso los conceptos de sustancia en Descartes y en Spinoza pretenden ser

la condición absoluta de todos los objetos del pensamiento en general? A continuación me interesa mostrar que, si bien las definiciones de sustancia en Descartes y Spinoza coinciden, hay una importante diferencia de frente a la crítica kantiana: mientras que el Dios cartesiano como sustancia infinita pensante es trascendente al ser humano (sustancia pensante finita) que se lo representa, el Dios spinoziano es inmanente al ser humano que lo piensa (modo finito de la única sustancia). Descartes apuesta por la trascendencia de Dios a partir de la afirmación de su causalidad transitiva sobre el mundo extenso, es decir, la actividad que le permitiría crear el mundo y separarse de él. Pero esta afirmación debe apelar a criterios extrafilosóficos para sostener aquel sistema de creencias. Así, en el caso cartesiano la sustancia infinita es trascendente a la concordancia entre una representación y el objeto representado, mientras que en Spinoza la sustancia infinita es inmanente a la misma representación como acto.

2. Representación y sustancia en Descartes

El historiador de la filosofía puede identificar una pregunta fundamental que quiere responder cada filósofo para que, desde esa pregunta, abra la comprensión a su obra y a su periodo. Se debe buscar una pregunta que articule gran parte de los intereses y problemas que se plantea el filósofo o su periodo. Aunque esa pregunta-eje podrá ser diferente en cada filósofo, el historiador de la filosofía puede plantear una misma pregunta a distintos filósofos y utilizarla como hilo conductor en una discusión real o hipotética entre ellos.

Tal vez uno de los principales objetivos de la filosofía de René Descartes sea investigar las leyes mecánicas de la naturaleza con vistas a reorganizar el mundo natural en nuestro beneficio —esto es, conocer las leyes más allá de los límites de los sentidos y producir cosas que la misma naturaleza no produce directamente. Como parte de la estrategia para alcanzar este objetivo, en la Tercera Meditación encontramos una teoría de las ideas detrás de la defensa de la idea de Dios. Esta teoría presenta que la representación, sea mental o sensible, es una de las funciones de la idea.

La duda metódica es aplicable porque distingue representación y objeto representado. En las *Meditaciones metafísicas* Descartes aplica la duda en su búsqueda por los fundamentos de la verdad. A partir de una concepción de verdad como correspondencia, Descartes sostiene que debemos poner en duda todo aquello que no sea claro y distinto. Este primer paso consiste en poner en duda la correspondencia (relación) entre las representaciones

(u objetos de la mente) y los objetos propiamente representados por éstas; es decir, separar la realidad formal y la realidad objetiva de las representaciones. Si se sigue este procedimiento, por ejemplo, no pongo en duda que ahora me represento este papel que leo y tengo en mis manos; estos pensamientos o representaciones son los objetos de la actividad cognitiva del espíritu y son ciertos; pero lo que pongo en duda es que de hecho exista fuera de mi espíritu un papel con letras y unas manos que lo sostienen. Descartes sostiene que: "De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios".[1] Esta propuesta de las ideas "como imágenes de las cosas" (*tanquam rerum imagines*), no dice que todas las ideas (primer tipo de pensamientos)[2] tengan la función de representación sensible, pues puede haber ideas que no representan objetos sensibles,[3] sino que las ideas son los objetos de la mente y que éstos deben ser analizados, pues éstos son mediadores entre el espíritu y el objeto representado; las ideas traen la presencia del objeto a la mente. Al preguntarse más adelante por una vía para saber si alguna de las ideas que tiene corresponde con un objeto fuera de su espíritu, Descartes responde:

> [S]i tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan substancias finitas.[4]

No encontramos diferencia entre las ideas si sólo las consideramos como objetos mentales. Pero considerarlas como si fueran "imágenes" permite reconocer los distintos objetos que representan; entonces, reconocemos

[1] AT IX, 29. Para las traducciones al español, se empleará la versión de Vidal Peña en: René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977. En adelante, abreviado como Peña, seguido del número de página. En este caso: Peña, p. 163.
[2] Descartes plantea que el segundo tipo de pensamientos son voliciones, afectos o juicios: AT IX, 29.
[3] *Cf.* Margaret Wilson, *Descartes,* p. 158.
[4] *Meditaciones*, Tercera Meditación; AT IX, 31-32; Peña, pp. 168-169.

que cada idea tiene cierta realidad (esencia o realidad objetiva) que corresponde con la realidad de su objeto representado (esencia o realidad formal). De ser así, no sólo Dios y una rana difieren como lo infinito y lo finito en realidad formal, sino que la idea de Dios y la idea de una rana difieren por correspondencia en realidad objetiva. Esta correspondencia es la clave del argumento cartesiano de la existencia de Dios. Para filósofos como Locke y Hume, quienes rechazan tal correspondencia, no funciona aquel argumento. Pero aquí no me interesa tanto el argumento, como la identidad entre idea y representación que lo sostiene, así como la separación entre éstas y su objeto representado (tanto a este argumento, como a otros argumentos propios ya no de Descartes, sino de la filosofía moderna).

Para Descartes, las ideas serán los medios para relacionarse con los objetos. Sostiene que "la luz natural me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas".[5] La realidad objetiva de la idea podrá corresponder a la realidad formal de su objeto, o bien podrá decaer la primera frente a la segunda, pero nunca tener más realidad que la segunda. Un buen ejemplo de esto es la distinción entre dos ideas del sol. Sostiene Descartes:

> [E]n mi espíritu encuentro dos ideas del sol muy diversas; una toma su origen de los sentidos, y debe situarse en el género de las que he dicho vienen de fuera; según ella, el sol me parece pequeño en extremo; la otra proviene de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o bien ha sido elaborada por mí de algún modo: según ella, el sol me parece varias veces mayor que la tierra. Sin duda, esas dos ideas que yo formo del sol no pueden ser, las dos, semejantes al mismo sol; y la razón me impele a creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es, precisamente, la que le es más disímil.[6]

La *Dióptrica* explica la diferencia entre estas dos ideas: la primera es la representación sensible que se forma a partir de las leyes de la óptica y que muestra la poca confianza que debemos tener con respecto a la vista para saber la distancia de las cosas, pues al sentido común le parecerá que el sol se encuentra a cien o doscientos pies de distancia, así como que su tamaño es de uno o dos pies.[7] En cambio, la segunda idea no es una repre-

[5] *Meditaciones*, Tercera Meditación; AT IX, 33; Peña, p. 172.
[6] *Meditaciones*, Tercera Meditación; AT IX, 31; Peña, pp. 167-168.
[7] AT VI, 144-145.

sentación sensible, sino una idea que deducimos a partir de ciertas ideas innatas que permiten formar los conocimientos de la astronomía y de la relación entre los astros y sus movimientos, de modo que por ellas podemos saber que la relación entre el diámetro del sol y su distancia será de 1 a 100.[8] Pero la representación sensible no es producto del azar ni de la nada, sino que resulta de una cadena causal que comienza con la luz del sol y termina con las impresiones de los espíritus animales sobre la glándula pineal. Es más, la segunda idea (representación intelectual) explica la representación sensible, pues ofrece el marco conceptual para ello.

Ahora, me interesa la separación ontológica entre objeto mental y objeto representado, ya sea en la representación sensible o en la representación mental; en ambos casos, la separación presupone al sujeto cognoscente como una entidad que piensa objetos sólo a través de representaciones que, considerados en sí mismos, no están relacionados ontológicamente con sus objetos representados. Cada uno de estos extremos —representación y objeto representado—, considerados en sí solos, no da razón de correspondencia alguna con un objeto, sea mental o extramental. Se requiere de una entidad externa a ambos extremos, que no esté en el sujeto ni en el objeto, pero que garantice la correspondencia de realidad objetiva y realidad formal entre ellos. Así, el recurso a la representación separa la mente de los objetos que ésta se representa. Si continuamos con el ejemplo, esta identidad separa la mente de las manos y el papel; es decir, separa un sujeto cognoscente (o representante, con conciencia) y un objeto conocido (o representado).

Por otra parte, esta separación considera que el sujeto cognoscente existe con independencia de las representaciones que tiene; es decir, no importa si el sujeto tiene 10 o 100 representaciones, si éstas son sobre objetos existentes o ficticios, si son sobre cosas que le gustan o que no le gustan, el sujeto conserva incólume su existencia, pues ésta se le presenta con independencia de sus representaciones. Se puede decir que la concepción

[8] "And if one is looking to an object at all far away, there is also hardly any variation in the angles between the line joining the two eyes... and the lines from the eyes to the object [*i. e.* AXB]. As a consequence, even our 'common' sense seems incapable of receiving in itself the idea of a distance greater than approximately one or two hundred feet. This can be verified in the case of the moon and the sun. Although they are among the most distant bodies that we can see, and their diameters are to their distances roughly as one to a hundred, they normally appear to us as at most only one or two feet in diameter—although we know very well by reason that they are extremely large and extremely far away. This does not happen because we cannot conceive them as any larger, seeing that we easily conceive towers and mountains which are much larger. It happens, rather, because we cannot conceive them as more than one or two hundred feet away, and consequently their diameters cannot appear to us to be more than one or two feet". AT VI, 144-145; CSM I 173.

cartesiana del sujeto cognoscente (conciencia) es un contenedor que no varía sus características por las ideas o representaciones que tiene.

Si bien el objetivo de la duda metódica es encontrar los criterios de verdad comunes a todos los seres humanos —criterios que no sean exclusivos de unos elegidos o iluminados—, esta distinción entre sujeto y objeto ha posibilitado la duda hiperbólica de las primeras Meditaciones por medio de la tesis del genio maligno y no al revés: si bien la duda metódica comienza a aplicarse sobre aquellas representaciones que no son claras ni distintas, para *fortalecer* la separación entre sujeto y objeto, suponemos que hay un genio maligno muy poderoso que elimina la correspondencia entre nuestras representaciones y sus objetos, y, por tanto, nos engaña; pero este argumento es posible si antes suponemos la separación entre sujeto y objeto. Con esto, Descartes hace de la mente el campo de investigación sobre los criterios de verdad, pues éstos deben estar presentes en las representaciones que pensamos. Es más, esos elementos son representaciones que posibilitan otras representaciones. En este tenor, leemos en la tercera Meditación:

> En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corpóreas, hay algunas que me parece he podido obtener de la idea que tengo de mí mismo; así, las de substancia, duración, número y otras semejantes. Pues cuando pienso que la piedra es una substancia, o sea, una cosa capaz de existir por sí, dado que yo soy una substancia, y aunque sé muy bien que soy una cosa pensante y no extensa (habiendo así entre ambos conceptos muy gran diferencia), las dos ideas parecen concordar en que representan substancias.[9]

La idea de substancia es una representación con ciertas características como ser substrato o sujeto de distintos modos o afecciones. La mente y la extensión son dos substancias distintas, con características opuestas. Por ejemplo, Descartes menciona las siguientes representaciones como nociones simples de la extensión o materia: magnitud (extensión en longitud, anchura y profundidad), figura (producto de la terminación de esta extensión), etcétera, que recuperará más adelante.

Estos elementos son opuestos a las características que atribuye al pensamiento; en particular, la facultad de la voluntad, que es libre de causas. Para Descartes, poder formular tanto la duda metódica como la suposición de un genio maligno prueban que los seres humanos contamos con dicha facultad. En otras palabras, el poder de dudar sobre la correspondencia

[9] *Meditaciones*, Tercera Meditación; AT IX, 35; Peña, p. 176.

entre nuestras representaciones y sus objetos sería la mejor muestra de que tenemos una voluntad libre y que ésta es la principal característica de nuestra alma: el francés considera que la libertad es lo que más nos asemeja a Dios pues, mientras nuestro intelecto es finito, nuestra libertad es infinita, no tiene límites. Así, la voluntad libre de causas sería la propiedad que tiende el puente entre la sustancia pensante finita y la sustancia pensante infinita.

La duda hiperbólica lleva a pensar que el sujeto no sólo tiene características distintas a los objetos que se representa, sino que tiene características opuestas: las propiedades de uno serán contrarias a las del otro. Mientras que las principales características del sujeto cognoscente son las facultades de la voluntad (libre albedrío) y del entendimiento, la principal característica de la sustancia extensa será la inercia. Todos los objetos extensos que sean representados por ideas serán inertes y responderán exclusivamente a leyes mecánicas de choques y empujes de movimiento y reposo. Así como la mente es una sustancia o sustrato de sus representaciones como modos, la extensión será la sustancia que soporta a todos los cuerpos, pues éstos no serán más que modos de movimiento o reposo que le afectan.

¿Cómo pretende Descartes recuperar la relación entre la idea-representación y su objeto representado? Conocido como el círculo cartesiano, Descartes recurre a la igualdad entre la realidad formal y realidad objetiva de cada idea para argumentar a favor de un Dios infinitamente perfecto moralmente que, al ser opuesto al genio maligno, garantiza esa misma igualdad. Sólo si Dios no es engañador es posible recuperar la relación entre representación y objeto representado. Descartes sostiene en sus *Principios de la filosofía*, I, 14:

> Cuando el alma *realiza una revisión* de las diversas ideas o *nociones* que tiene en sí y halla la de un ser omnisciente, todopoderoso y perfecto en extremo..., *fácilmente juzga, en razón de los que percibe en esa idea, que Dios, este ser omniperfecto, es o existe: pues, aunque tenga ideas distintas de otras varias cosas, sin embargo no percibe en las mismas nada que le asegure la existencia de su objeto; por el contrario*, en la idea de Dios no sólo conoce, como en las otras, una existencia posible ..., sino una absolutamente necesaria y eterna. [...] sólo a partir de que percibe que la existencia necesaria y eterna está contenida en la idea que tiene de un Ser sumamente perfecto, debe de concluir que este Ser omniperfecto *es* o existe.[10]

[10] *Principios*, I, 14; trad. Quintás, p. 30. *Cf. Meditaciones*, Tercera Meditación; AT IX, 38.

Empero, al final de cuentas no importa si el mundo externo es distinto a como nos lo representamos, pues lo importante es que nosotros tengamos los elementos que posibilitan nuestras representaciones y que éstas sean coherentes entre sí y con nosotros. La respuesta cartesiana es que la mente tiene esos elementos de modo innato y que la representación de los objetos no es más que la conjunción de esos elementos. Descartes plantea el concepto de Dios como un objeto intuido intelectualmente pero no sensiblemente (pero Kant cancelará la vía de una intuición intelectual). Aquí el problema de la representación no está en el llamado "círculo cartesiano", sino en que requiere un criterio externo a la misma relación que garantice la correspondencia entre representación y objeto representado.

3. Representación y sustancia en Spinoza

Ante el reconocimiento del círculo cartesiano, Spinoza abre la *Ética* con la búsqueda por demostrar su concepto de Dios según el orden geométrico. Considera este método como el paradigma del conocimiento adecuado, pues en este tipo de conocimiento el poder de la sola mente humana produce los objetos geométricos, sin que las demostraciones requieran correspondencia alguna con el mundo sensible. A partir de axiomas o nociones comunes evidentes e innegables, así como de definiciones indemostrables y no contradictorias, la mente demuestra proposiciones por su poder autónomo. Para la teoría de la definición spinoziana, el proceso de constitución de las cosas nos da su causa próxima, por lo que conocer algo es saber cómo se produce; en otros términos, "ser concebido por" significa lo mismo que "ser engendrado por". A partir de ello, conocer la esencia íntima de la cosa nos permite deducir todas sus propiedades, con lo que no hay equívoco por identificar propiedad y efecto.[11]

Con la geometría en mente, Spinoza define el concepto de sustancia en los siguientes términos: "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado".[12] En otro lugar he analizado esta definición.[13] Por ahora me interesa estudiar posibles críticas en contra de ella desde la dialéctica trascendental de Kant, así como posibles respuestas desde la filosofía del holandés. En efecto, Kant considera que el objeto

[11] *Cf.* Alexandre Matheron, *Individu et comunauté,* p. 16.
[12] E1d3.
[13] *Cf.* Ramos-Alarcón, "Sustancia, inmanencia e individualidad en la *Ética* de Spinoza".

de las matemáticas surge al ser formulado de un modo intuitivo y conceptual —sin necesidad de consultar la experiencia—, pero rechaza que los conceptos metafísicos sean de esta clase. Para Kant, uno de los principales problemas del conocimiento es garantizar la validez objetiva de la relación entre la representación y el objeto representado; y esto se logra sólo mediante el reconocimiento de las condiciones y límites particulares de nuestro modo de conocer los objetos. Entre los límites está la aprehensión intuitiva o sensible del objeto y, en el caso de los conceptos metafísicos, éstos son inaprehensibles.

Al parecer, Spinoza comete esta falla. Veamos el argumento ontológico de Spinoza. Éste comienza con que Dios es una sustancia que no puede ser producida por otra cosa sino que se produce a sí misma. Para el holandés, la potencia o el poder de una cosa para producir siempre está en acto, pues es la fuerza y eficacia con la que existe y no tiene el sentido aristotélico de potencia virtual. El primer libro de la *Ética* lo expone en los siguientes érminos: poder existir es potencia y, viceversa, poder no existir es impotencia;[14] esto es, cuanta más realidad tiene una cosa, más fuerza tiene por sí misma para existir.[15] Además: "la perfección no suprime [...] la existencia de la cosa, sino que más bien la pone, mientras que, por el contrario, la imperfección la suprime..."[16] En términos ontológicos, Dios es pura potencia mientras que, en términos cognoscitivos, la afirmación pura es su principio metafísico, esto es, su definición, naturaleza o esencia conlleva la existencia.[17]

Porque Dios es pura potencia, su esencia excluye toda imperfección e incluye la perfección absoluta. ¿Acaso esta perfección es una cualidad moral como bondad suprema, con lo que el Dios spinoziano no es distinto del de la tradición judeo-cristiana? Traigamos a colación el argumento ontológico de la existencia de Dios enunciado por san Anselmo; para este argumento, la perfección es la realización de la bondad como fin particular, por lo que el término tiene una connotación moral; a partir de ello, el argumento asimila infinitud y perfección moral: que Dios sea el ser infinitamente perfecto

[14] E1p11d3. Este axioma articula dos pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios: primero, si aceptamos que existen modos finitos, entonces debe existir necesariamente el ser o sustancia en el que son: E1p11d3. Segundo, cuanta más realidad compete a la existencia de una cosa, más fuerzas tiene por sí misma para existir: E1p11s.

[15] E1p11s.

[16] *Idem.*

[17] Desde los griegos se considera que la esencia (en griego "*ousia*"; en latín, "*essens, essentia*", participio de esse, ser) es el ser o poder de una cosa, su relación interna o función; dentro de esta perspectiva se distingue la esencia y la existencia de una cosa, esto es, el ser de la cosa y la manera particular en que ella es en un momento dado.

significa que es el ser supremamente bondadoso.[18] Filósofos como Descartes retoman este argumento para afirmar que la perfección infinita es la principal propiedad divina. Pero Spinoza considera que no se ha tenido el cuidado de distinguir los términos "perfecto" e "imperfecto" de su origen lingüístico, que consistía en designar la satisfactoria o insatisfactoria conclusión de un proyecto.[19] En el caso del argumento anselmiano, se llama perfecta o imperfecta una cosa en cuanto realiza o no su esencia, que en el caso del hombre y de Dios es la bondad. Para evitar este prejuicio Spinoza redefine ambos términos para dar cuenta de que la perfección de una cosa debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no por la instrumentalización de nuestro deseo.[20] Así, los conceptos de potencia y perfección están estrechamente ligados para Spinoza, por lo que la absoluta perfección de Dios no tiene connotación moral alguna.

Ahora, Spinoza llama "atributos de una sustancia" a las concepciones de lo que constituye su esencia,[21] por lo que no puede haber dos o más sustancias con el mismo atributo: dos cosas cuyos conceptos no se distinguen en nada en realidad se trata de una misma cosa.[22] Asimismo, los atributos comprenden todas las propiedades divinas:[23] cada uno debe ser concebido por sí y ser infinito en su género, es omnipotente, eterno, inmutable, necesario, único, etcétera. Por un lado, toda sustancia, así tenga un solo atributo, es necesariamente infinita pues es un infinito en su género que no puede ser limitado por otra sustancia de la misma naturaleza,[24] esto es, nada limita su omnipotencia. Por otro lado, cuanta más realidad o ser tiene una cosa, más atributos le competen. Somos capaces de pensar una actividad pura que se ejercita no sólo de una manera, sino de infinitas maneras a la vez pues, conforme más ser o realidad tiene una sustancia, más atributos le competen; si Dios tiene una potencia absolutamente infinita y es un ser absolutamente perfecto, entonces su

[18] San Anselmo esboza la prueba de Dios en su *Proslogium*. La prueba consiste en que la razón puede concebir un ser, el ser sumo pensable (*id quo maius cogitari non potest*); si dicho ser sólo existiera en la mente, no sería el mayor pensable, sino que habría otro mayor; de tal manera que no sólo tiene que existir en la mente, sino también en la realidad. La prueba se funda en, primero, que trata del ser absolutamente perfecto; segundo, en que a la esencia de Dios pertenece la existencia. *Cf*. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, I, pp. 334 y ss.

[19] E4Pref.

[20] E1Ap, p. 83; CM, I, cap. 6, p. 249.

[21] E1d4: "Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia".

[22] E1p5 y E1p5d.

[23] E1p10s.

[24] E1p8; E1p8d.

esencia consta de infinitos atributos,[25] esto es, está compuesto por una infinidad de cualidades. La definición divina debe implicar todo aquello que expresa perfectamente el Ser, esto es, le pertenece a Dios todo lo que expresa esencia sin implicar negación alguna;[26] entonces, formamos la idea clara y distinta de Dios, y lo definimos como "el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".[27] Ésta es la definición spinoziana de Dios y no se trata de una definición teológica porque no se basa en dogmas —ya sean impresos en las Sagradas Escrituras o afirmados en Concilios. Desde la perspectiva spinoziana, la teología procede por luz sobrenatural al grado de que es imposible una teología racional: se trataría de la supeditación de la razón (que es autónoma) a creencias no racionales.[28] La definición de Dios se sostiene en la pura especulación de la razón o luz natural para explicar al Ser que tiene autonomía ontológica y epistemológica y formar su concepto por sí mismo.[29] Es una definición adecuada y perfecta porque explica la esencia íntima de su objeto y permite deducir lo que se siguen de ese objeto, ya sean propiedades o efectos, a la vez que distingue éstas del objeto. La definición de Dios tampoco procede por oposición, por negación ni por abstracción de las características de lo finito pues, dice Spinoza, "ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza..."[30] La sustancia spinoziana no es una abstracción de la realidad, pues el proceso de abstracción desvincula la misma realidad. Es decir, Dios no es un determinado género del ser sino la pura existencia cuyo concepto se forma por sí mismo al margen de las demás cosas.[31] Por ello, la definición de Dios no procede por género y diferencia;[32] de lo contrario, no podríamos enunciar la misma definición de Dios.

Los atributos son las dimensiones de la realidad: numéricamente hay una sola sustancia, pero ella se expresa a través de infinitas vías.[33] Porque

[25] E1p9.
[26] E1d6ex.
[27] E1d6. El concepto de sustancia define a una cosa que tiene autonomía ontológica y epistemológica, esto es, su concepto se forma sólo (1d3). El atributo tiene autonomía epistemológica (1p10s) pero depende ontológicamente de la sustancia.
[28] *Cf.* Chaui, "Política y profecía", pp. 17-19.
[29] E1d3.
[30] E1p8s1.
[31] El holandés reutiliza la distinción real cartesiana para hacer de la afirmación el principio especulativo de su ontología y, en lugar de definir la única sustancia por oposición, podrá definirla a partir de la univocidad y distinguirla a la vez, conservando su respectiva positividad. La fórmula de esta nueva lógica es *non opposita sed diversa*. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 53.
[32] 1KV7, §9.
[33] E1d4; E1d6.

Dios es absolutamente infinito, posee todos los atributos posibles y no hay otra sustancia fuera de él; es la única Naturaleza Naturante, la única causa libre de todo lo real,[34] esto es, todo es en Dios y se concibe por él,[35] la *res extensa* y la *res cogitans* son atributos o modos divinos. De entre la infinidad de atributos divinos, nosotros sólo conocemos pensamiento y extensión porque estamos constituidos por ellos;[36] no conocemos más atributos dada nuestra finitud.[37]

La metafísica spinoziana es amoral porque la perfección no tiene connotación moral sino real: Dios es el *ens realissimum* porque es el Ser absolutamente infinito antes que un ser infinitamente perfecto, pues lo infinitamente perfecto es una propiedad de lo absolutamente infinito.[38] Cabe decir que esto fundamenta una naturaleza humana perfecta ajena a una moral trascendente al hombre, a su cuerpo y mente.[39] Para Spinoza esta concepción de Dios es suficiente para considerarse una idea clara y distinta de él y, a partir de ésta, afirma que Dios existe necesariamente por sí mismo.[40]

Aunque el Dios spinoziano no es un Dios moral, podemos entender el concepto de sustancia en Spinoza como un ideal de la razón, un proceso abierto, no un objeto determinado para nosotros. Spinoza considera que sólo conocemos adecuadamente algo por medio del conocimiento de su causa, por lo que la tarea del conocimiento inicia con una idea adecuada de la fuente de la esencia y de la existencia de cualquier cosa. Esa fuente es la única sustancia, principio de inteligibilidad: el orden del ser es el mismo que el orden del conocer, de manera que conforme mejor conocemos las cosas naturales y sus acciones, mejor conocemos sus patrones causales o leyes y, por ende, mejor conocemos la esencia divina.[41] La necesidad de la única sustancia fundamentará la necesidad de sus determinaciones. A partir de que la esencia divina es inmutable, "las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de como han sido producidos".[42] Si la esencia divina cambiara, el orden en que las

[34] E1p14c1.
[35] E1p15.
[36] E2p1; E2p2.
[37] Ep 56, p. 261; Hubbeling, *Spinoza*, p. 49.
[38] G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 63 y ss; Espinosa Rubio, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, pp. 65 y ss.
[39] Se trata del sumo bien buscado en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y la suma perfección del Prefacio del cuarto libro de la *Ética.* Fernández García, *Potencia y razón en B. Spinoza*, p. 95.
[40] E1p6; E1p6c; E1p7; E1p11.
[41] 1KV7, pp. 44 y ss. Hubbeling (*op. cit.*, pp. 45, 79) considera que, en este punto, debemos recordar lo dicho por Descartes: si no tenemos una idea clara y distinta de Dios, nunca saldremos de la duda: AT VI, ad cap. VI.
[42] E1p33.

cosas son producidas y pensadas también cambiaría.[43] La necesidad es la principal característica de la naturaleza: en ella no hay nada contingente, azaroso ni ocioso,[44] sino que todo está determinado a actuar por la esencia divina de cierta forma.[45] La producción divina sigue un único orden y conexión de causas que serán las leyes y reglas universales de la naturaleza.[46]

A partir de la causalidad inmanente, Spinoza sostiene que:

> [...] Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (por usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de las cosas. Porque, existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración. Y, por tanto, la esencia de las cosas no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración, sino tan sólo Dios, el único a cuya naturaleza pertenece existir...[47]

Sólo la única sustancia, que es aquello que existe por sí y se concibe por sí, es capaz de dar fuerza a las cosas. Pero no se trata de la fuerza de su voluntad, sino una determinación de su propia esencia y existencia. En términos escolásticos, Spinoza sostiene que Dios es *causa essendi* y *causa fieri* de todas las cosas. La esencia de los modos no implica la existencia,[48] por lo que su existencia es efecto de Dios como su causa eficiente y próxima.[49]

Conocemos los modos de la sustancia a través de sus atributos. Pero no conocemos los atributos divinos por medio de procesos como la eminencia o la equivocidad,[50] sino a través de las mismas ideas del entendimiento, pues toda concepción ya implica un determinado atributo.[51] Para Spinoza, la idea verdadera conviene con su objeto[52] y en la naturaleza sólo hay una sustancia y sus modificaciones, por lo que el entendimiento finito o infinito sólo comprende los atributos de Dios o sus modificaciones.[53] Esto no significa que cualquier modificación sea un atributo divino, sino que un atributo es la primera condición activa para la existencia de la cosa, sea un cuerpo o una idea. Cabe recordar el argumento *a posteriori* de la

[43] E1p33s2.
[44] E1p36.
[45] E1p29.
[46] E2p7c; TIE 38, 42, 99.
[47] E1p24c.
[48] E1p24.
[49] E1p25.
[50] E1p17s.
[51] E1p30.
[52] E1a6.
[53] E1p30, E1p30d.

potencia para demostrar la existencia de Dios. Este argumento afirma que poder existir es potencia y, viceversa, poder no existir es impotencia. De esta afirmación se sigue la identidad de perfección y realidad,[54] así como el principio de que, cuanta más realidad (*realitatis*) tiene una cosa, más fuerza (*vis*) tiene para existir por sí misma y menos obstáculos encuentra para la realización de su potencia. Si aceptamos que actualmente existen cosas finitas e imperfectas —como nosotros; aquí reconocemos la tercera vía para la demostración de Dios de santo Tomás: *Suma teológica*, I, 2, 3; *Suma contra gentiles*, I, 13—, éstas no podrían existir por sí mismas sino como afecciones de una sustancia, en cuyo caso tal sustancia debe existir necesariamente por sí misma y ser infinita aunque sólo tuviera un atributo.[55]

Por ejemplo, supongamos que frente a mí hay una taza de café y tengo una representación de ella. En este caso, el entendimiento aprehende objetiva o idealmente una expresión que se refiere formalmente a una cosa,[56] es decir, consideramos el objeto de la idea de la taza de café. Este objeto es un cuerpo largo, ancho y profundo compuesto por algunas partes en reposo (la taza de cerámica) y otras en movimiento (el líquido). Este cuerpo singular no podría existir sin el movimiento ni el reposo, pero éstos tampoco podrían existir sin otra actividad que los posibilita, a saber, la extensión. Por lo tanto, la extensión es un atributo divino.[57] La demostración *a priori* de la extensión procede por medio de la potencia de actuar: cuantas más acciones puede realizar un cuerpo, más perfecto es; habrá un atributo que englobe tales acciones y que, a su vez, éstas impliquen para poder ser y ser concebidas. La demostración *a posteriori* sostiene que si hay cuerpos (como el que sentimos como nuestro)[58] entonces expresarán a Dios de cierta manera[59] y debe haber un atributo que los englobe y que éstos, a su vez, impliquen para poder ser concebidos.[60]

Por su parte, esta idea es un pensamiento singular que implica la intelección de un utensilio de cerámica que contiene un tipo de bebida, así como el apetito de esa bebida. Pero pensamiento y voluntad no son entes independientes sino modificaciones de un tipo de actividad, a saber,

[54] E2d6.
[55] E1p8.
[56] G. Deleuze (*op. cit.*, pp. 3, 55, 106 y ss.) sostiene que la función del entendimiento en la filosofía spinoziana corresponde a una larga tradición estoica y medieval para la cual la expresión no se refiere a sí misma sino a otra cosa.
[57] E1p13, E1p13s, E1p14c2, E1p15, E1p15s; E2p2.
[58] E2d1, E2a4, E2a5.
[59] E1p25c.
[60] E2p2d.

el pensar, es decir, la actividad de representarse algo. De esta manera, la representación singular no podría existir sin el entendimiento y la voluntad, como éstos tampoco podrían existir sin el pensamiento como condición previa. Por lo tanto, el pensamiento es un atributo divino.[61] La demostración *a priori* del atributo pensamiento sostiene que podemos concebir un ser que puede pensar infinitos modos, por lo que tendrá una capacidad infinita de pensar; así, el pensamiento es un atributo divino.[62] La demostración *a posteriori* sostiene que si hay modos de pensar (como amor, deseo, ideas, etcétera) entonces expresarán a Dios de cierta manera y debe haber un atributo que los englobe y que éstos, a su vez, impliquen para poder ser concebidos.[63] Si bien el método geométrico da la prioridad a las demostraciones *a priori*, creo que sólo de manera *a posteriori* podemos demostrar que la *res extensa* y la *res cogitans* son atributos divinos. Prueba de ello es que así lo demuestra Spinoza al inicio del segundo libro de la *Ética* para fundamentar su paralelismo: porque tengo ideas y un cuerpo, puedo concluir de manera *a posteriori* que la *res cogitans* y la *res extensa* son dos atributos divinos.

A pesar de que el argumento spinoziano afirma que Dios tiene una infinidad de atributos, el análisis de nuestra representación de la taza de café, así como el análisis de cualquiera de nuestras ideas y sus objetos, sólo concluyen que conocemos dos atributos: pensamiento y extensión. Según el holandés, esto se debe a que sólo estamos constituidos por ambos atributos y, de hecho, experimentamos nuestra finitud en cuanto constatamos que no podemos conocer más atributos.[64] Si analizamos las ideas que tenemos, sólo encontraremos dos cosas que son en sí mismas y se conciben por sí, la cosa extensa y la pensante. Ésta no es la dualidad cartesiana pues no se trata de dos sustancias distintas sino del paralelismo de las concepciones de dos tipos de constituciones de una misma sustancia.[65] Spinoza no se enfrenta al problema cartesiano y el del ocasionalismo de relacionar dos sustancia y atributos distintos. Se suele recurrir al término geométrico "paralelismo" para indicar la estrecha relación que hay entre los atributos. Sin embargo, la afirmación de la existencia de infinitos atributos que ignoramos expone una fisura en la metafísica spinoziana pues, dado que somos modificaciones de la única sustancia, deberíamos existir también en todos los infinitos atributos y, por tanto, deberíamos de poder concebir esas existencias, lo que claramente no sucede.

[61] E2p1.
[62] E2p1s.
[63] E2p1d.
[64] Ep 56, p. 261; *cf.* Hubbeling, *op. cit.*, p. 49.
[65] E2p7s.

Spinoza, expositor y crítico de la argumentación cartesiana del error



Marcos André Gleizer
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Brasil
mgleizer@globo.com

Abstract: This chapter deals with a central aspect of Spinoza's critique to Cartesian epistemology Spinoza's reflection on Descartes's thought finds in the Cartesian explanation of error a privileged case, since this explanation is taken by Spinoza as a paradigmatic example of error committed by Descartes. The chapter examines this special case. It considers in the first place the way in which Spinoza exposes, in his Principles of the philosophy of Descartes, the Cartesian solution of the problem of error; ther, it examines the deconstruction of that solution proposed by Spinoza in his *Ethics*.

1. Introducción

Sabemos bien la importancia fundamental que la reflexión sobre el pensamiento de Descartes ejerce en el desarrollo de la filosofía de Spinoza. Para resaltar esta importancia, basta con recordar aquí que la única obra de Spinoza publicada bajo su nombre, en vida, fue dedicada a Descartes —éstos son los *Principios de la filosofía de Descartes, demostrados según el método geométrico*—[1] y que Descartes es el único filósofo nombrado en la *Ética*. Esta reflexión, como también se sabe, jamás implicó una adhesión de Spinoza a la filosofía cartesiana, sino que estuvo marcada desde el principio por una perspectiva crítica. En efecto, si bien Descartes se

[1] Todos los subrayados en algunos pasajes de las citas son míos.

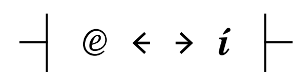
presenta en el Prefacio a los *PPC*[2] como "el astro más brillante del siglo", como alguien que ha tenido éxito en introducir la "razón demostrativa y la certeza matemática" en la filosofía, el mismo Prefacio subraya que Spinoza no sólo no está de acuerdo con todas las tesis de Descartes que él expone, sino también que él considera que la vía demostrativa elegida por este "astro brillante" no le ha permitido aclarar las cosas "más elevadas y sutiles" y lo condujo a sostener que "tal o cual cosa está por encima de la comprensión humana". Al respecto escribe Meyer:

> Yo tampoco debo pasar por alto que es necesario considerar de la misma manera, es decir, considerar como expresando el pensamiento de Descartes, únicamente lo que se encuentra en algunos pasajes, a saber, que "tal o cual cosa está por encima de la comprensión humana". Debemos cuidarnos, en efecto, de entender esto como si nuestro autor lo propusiera porque ese es su sentir. Porque juzga que todas estas cosas y muchas otras más elevadas y más sutiles, no solamente pueden ser conocidas por nosotros clara y distintamente, sino que incluso es posible explicarlas muy cómodamente, con tal de que el entendimiento humano se dirija a la búsqueda de la verdad y el conocimiento de las cosas por una vía diferente a aquella que ha sido abierta y descubierta por Descartes; y que incluso los fundamentos de las ciencias encontrados por Descartes y el edificio que el ha levantado sobre ellos no son suficientes para develar y resolver todas las cuestiones y las más difíciles que se encuentran en la metafísica; sino que se requieren otros [fundamentos] si deseamos elevar nuestro entendimiento a esta cumbre del conocimiento.[3]

Este pasaje hace especial hincapié en el rechazo de toda limitación "de derecho" al alcance de nuestro conocimiento claro y distinto, y la adhesión de Spinoza al principio de inteligibilidad integral de la realidad. Es la adhesión a este principio, y por lo tanto el rechazo a conceder un lugar a lo incomprensible en la filosofía, lo que sostiene su perspectiva crítica y que está en la raíz de sus diferencias con las tesis de Descartes.

Encontramos la primera manifestación explícita de esta recepción crítica del pensamiento de Descartes en la primera carta conocida de Spinoza, a saber, la carta 2 a Henry Oldenburg. En esta carta, Oldenburg pregunta a Spinoza qué errores observa en la filosofía de Descartes y de Bacon. Spinoza le responde que, al no haber comprendido la primera causa de todas las cosas y la verdadera naturaleza del espíritu humano, ellos

[2] Este Prefacio fue escrito por Louis Meyer, sin embargo fue corregido y aprobado por Spinoza. *Cf. Ep* 15, agosto de 1663.
[3] *Cf. PPC*, Prefacio, pp. 132-133.



no han accedido a la verdadera causa del error. Después de reducir la explicación de Bacon a la cartesiana, según la cual la causa del error consiste en “el hecho de que la voluntad es libre y más vasta que el intelecto”, Spinoza demuestra la falsedad de esta explicación al indicar: (i) que la voluntad no es sino un ser de razón y no puede ser causa de ninguna volición particular, y (ii) que las voliciones particulares requieren una causa que las determine necesariamente a existir y por lo tanto no pueden ser llamadas libres.

Esta primera crítica de la explicación cartesiana del error reaparece en el prefacio de los *PPC*. Despues de haber dicho que Spinoza “solo quería exponer las ideas de Descartes y sus demostraciones, tal y como se encuentran en sus escritos, o las que podemos deducir como consecuencia legítima de los principios establecidos”, Meyer subraya que no se debe creer que Spinoza “dé a conocer aquí sus propias ideas o incluso ideas que tengan su aprobación. Si juzga como verdaderas algunas, y si reconoce haber añadido algunas otras él mismo, él encuentra allí muchas que rechaza como falsas y a las cuales opone una convicción profundamente diferente”. Pero todos los ejemplos de ideas falsas que cita enseguida refieren a los pasajes de *PPC* y *CM* que conciernen a lo que Descartes sostiene a propósito de las facultades del alma, de la libertad de la voluntad y de la explicación del error. En resumen, la explicación cartesiana del error es elegida en el Prefacio como ejemplo paradigmático del error cartesiano:

> Para dar de estos últimos solamente un ejemplo entre muchos otros, citaré lo que él dice de la voluntad en el Escolio de la Proposición 15 Parte I de los *Principios* y el capítulo 12, parte II del *Apéndice*, aunque parezca establecer con suficiente peso y un suficiente consistencia. No considera, en efecto, que la voluntad sea distinta del entendimiento e incluso mucho menos que se deba a la libertad que le atribuye Descartes. Cuando enuncia su opinión a este respecto, ello puede verse en el *Discurso del método*, parte cuarta, en la *Segunda Meditación* y en otras partes, Descartes *supone* solamente y no prueba que el alma sea absolutamente una sustancia pensante. Mientras que, por el contrario, Nuestro Autor admite en verdad la existencia en la naturaleza de una sustancia pensante, pero niega que ella constituya la esencia del alma humana; y sostiene que el pensamiento, al igual que la extensión, no tiene límites que lo determinen; que en consecuencia, lo mismo que el cuerpo humano no existe absolutamente, sino que [es] solamente una extensión determinada de una cierta manera por el movimiento y el reposo según las leyes de la naturaleza extensa, el espíritu o el alma humana no existe absolutamente, sino que es un pensamiento determinado de un cierto modo por las ideas según las leyes de la naturaleza pensante; pensamiento cuya existencia se da necesariamente en el mismo momento en que el cuerpo comienza a existir. A

> partir de esta definición, pienso que no es difícil demostrar que la voluntad no se distingue del entendimiento y, mucho menos, que ella no está dotada de la libertad que le atribuye Descartes. Aún más, que la facultad misma de afirmar y de negar es una pura ficción; que el afirmar y el negar no son nada más que ideas; que a las otras facultades tales como el entendimiento, el deseo, etcétera, debemos contarlas entre las imaginarias o al menos entre las nociones que los hombres han formado porque ellos conciben las cosas abstractamente tales como la humanidad, petreidad y otras del mismo género.[4]

La crítica resumida aquí retoma y complementa los puntos señalados en la carta a Oldenburg y será retomada una vez más al final de la segunda parte de la *Ética*, donde recibirá su formulación más rigurosa. En efecto, después de haber demostrado en la primera parte de la *Ética* que "la primera causa de todas las cosas", es decir, Dios, es la única sustancia que existe, y de haber deducido, en la segunda parte, que "la verdadera naturaleza de la mente [espíritu] humana" consiste en ser sólo un modo finito de esa sustancia, Spinoza ofrece, en las proposiciones 48 y 49, su demostración del carácter determinado de toda volición y de su identidad con la idea. Deduce en los escolios de estas dos proposiciones, una verdadera deconstrucción de la teoría cartesiana de juicio y de la explicación del error que ella [la teoría del juicio] sostiene. Sin mencionar a Descartes, llama la atención sobre este punto en el escolio de la proposición 49, donde afirma que "por ello, hemos eliminado la causa que se atribuye comúnmente al error", y luego presenta de inmediato un agregado de *Objeciones y respuestas* donde mide la fuerza de su propia concepción de la relación entre idea y juicio basado en las respuestas a las cuatro objeciones de origen cartesiano.

Vemos por ello, la importancia central que Spinoza otorga a la reflexión sobre la solución cartesiana del problema de error para la formulación y defensa de su propio pensamiento. En este trabajo me propongo examinar dos momentos de esta reflexión. En primer lugar voy a indicar algunos rasgos característicos de cómo Spinoza expone la solución cartesiana del problema del error; posteriormente, me centraré en los elementos principales de la deconstrucción que propone en su *Ética*.

2. Spinoza expositor de Descartes

En el prefacio de los *PPC*, Louis Meyer afirma que el objetivo de Spinoza en esta obra era "exponer las ideas de Descartes y sus demostraciones, tal como

[4] *Cf. PPC*, Prefacio, p. 132.

se encuentran en sus escritos, o tal como se pueden deducir de los principios establecidos por inferencia legítima", y resalta que él "se hizo el propósito [prescripción religiosa] de no desviarse ni un poco [ni el largo de una uña] y de no afirmar nada que no respondiera en absoluto o fuera contrario a las enseñanzas de este filósofo". A pesar de esta declaración de lealtad, la frase "tal como se pueden deducir de los principios establecidos por inferencia legítima", indica claramente que la presentación de Spinoza no tenía intención de ser un simple resumen literal de la doctrina cartesiana, sino desarrollar un trabajo de interpretación y reconstrucción argumentativa.

Este trabajo suscita una controversia entre los comentaristas en relación con el grado de fidelidad de Spinoza al pensamiento de Descartes. Algunos, como Gilson, consideran que el *PPC* ofrece un modelo de presentación rigurosa del pensamiento de Descartes.[5] Otros, sin embargo, tratan de mostrar cómo el rigor geométrico de esta exposición sintética produce efectos de desplazamiento en relación con la doctrina, efectos que derivan, ya sea de la alteración del orden de la demostración, o bien de la formulación de las demostraciones alternativas a aquellas proporcionadas por Descartes, o bien de la presentación de demostraciones mediante tesis no demostradas por Descartes, o bien, finalmente, por los aspectos de la doctrina cartesiana que se acentúan o que se ocultan en la exposición.[6] Por lo que respecta a la explicación del error, me parece claro que la adopción del principio de la inteligibilidad integral de lo real produce efectos de desplazamiento. Esta adopción conduce a Spinoza a eliminar cualquier referencia a la incomprensibilidad de Dios, a hacer hincapié en la afirmación de la perfección de nuestra naturaleza[7] y luego aprovechar enseguida (especialmente en los *CM* y la correspondencia con Blijenbergh)[8] las

[5] "En vista de que se trata de la metafísica de Descartes, disponemos de un comentarista incomparable que, antes de construir su propia obra, ha pensado, meditado y vivido la doctrina del maestro, tal es Spinoza. Escritos al principio para enseñar el cartesianismo a un alumno, complementado después gracias a la petición de Louis Meyer, los *Principia Philosophiae Cartesianae* constituyen una exposición del sistema cuya densidad y su fuerte articulación merecen la atención del historiador de la filosofía; en ningún lugar, ni siquiera siempre en el texto de Descartes, el encadenamiento de las ideas fundamentales aparece con tal rigor y con tal nitidez". Étienne Gilson, *Etudes sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*, pp. 299-300.

[6] *Cf.* Marilena Chaui, "Fidelidade infiel: Espinosa comentador, dos Princípios da Filosofia de Descartes", en *Revista Analytica*; Chantal Jaquet, "L'erreurdans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza, I, XV", en *Revista Analytica*, y Yannis Prelorentzos, "Volonté et liberté: de Descartes à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques".

[7] Esta supresión y este énfasis son bien señalados por Ch. Jaquet, *op. cit.*

[8] Hay que resaltar que los *CM* son un apéndice de los *PPC* y que la discusión espistolar con Blijenbergh se desencadena por la lectura que éste hace de estas dos obras y se concentra sobre las consecuencias de la exposición spinoziana de la solución cartesiana del problema del error para el problema del mal.

consecuencias "necesitaristas" que se desprenden de ciertas tesis de Descartes (como la doctrina de la creación continua y la tesis de la identidad entre entendimiento y voluntad en Dios)[9] en vista de la puesta en cuestión de las nociones de libertad y de privación de las cuales depende esta explicación. Estos desplazamientos preparan la eliminación de nuestra responsabilidad epistémica del error y anuncian así el rechazo de Spinoza de la teodicea epistémica propuesta por Descartes. Ellos condujeron a Spinoza a reemplazar en la *Ética* la explicación del error como una falla imputable al sujeto, por una explicación determinista en la que las ilusiones naturales tienen su origen en nuestras ideas inadecuadas y ocurren necesariamente a ciertas circunstancias epistémicas. Dado que no es posible examinar aquí en detalle el escolio de la proposición 15 de los *PPC*, así como los pasajes pertinentes de los *CM* y de las cartas a Blijenbergh, me limitaré simplemente a indicar los desvíos en relación con Descartes que considero más importantes en este escolio, así como los desplazamientos introducidos en la carta 21 a Blijenbergh.

Hay que recordar en primer lugar que los únicos textos de Descartes que Spinoza cita en su reconstrucción son la *Cuarta Meditación* y los *Principios de la filosofía* (I, artículo 39). En sus observaciones sobre la libertad de la voluntad, noción central en la explicación cartesiana del error, Spinoza no hace mención a las *Respuestas a las sextas objeciones* ni a las cartas a Mesland del 2 de mayo de 1644 y del 9 de febrero de 1645. Y que al no citar estas cartas a Mesland, no aborda el problema de una eventual evolución en el pensamiento de Descartes a propósito de la libertad. No hace nunca alusión a la función de la libertad de la voluntad en la conducción de la atención (y, por tanto, en la constitución de la evidencia racional, dado que la claridad supone la atención), ni a la posibilidad de "abstenernos de perseguir un bien claramente conocido o de admitir una verdad evidente" en nombre de la afirmación de nuestro libre arbitrio tomado como un bien,[10] ni tampoco a la distinción entre la indiferencia negativa y la indiferencia positiva. La palabra "indiferencia" aparece siempre en su exposición designando el grado más bajo de la libertad, caracterizado por el estado de indiferencia en el que la voluntad se encuentra por una falta de inclinación. Como Spinoza no cita las *Respuestas a las sextas objeciones*, tampoco hace ninguna referencia a la comparación entre la indiferencia divina y la indiferencia humana que aparece en el punto núm. 6. Además, no hace comparación entre el hombre y Dios,

[9] *Cf. CM* capítulos 8, 9 y 11.
[10] *Cf.* Carta a Mesland del 9 de febrero de 1645.

y elimina cualquier alusión a los pasajes de Descartes que versan sobre el tema de la voluntad humana como "imagen y semejanza de Dios" y siendo la principal perfección humana. Afirma, sin embargo, que nuestra voluntad es "perfecta" y la califica de "infinita", sin jamás matizar esta caracterización por un "*quodammodo*".[11] En consonancia con la eliminación del tema de la "*similitudo Dei*", Spinoza no hace ninguna mención explícita a la voluntad formalmente considerada en sí misma como un poder indivisible de sí o no, en breve, a la caracterización de la infinitud de la voluntad como absoluta.[12] Por otra parte, no discute las dos definiciones de la libertad establecidas en el difícil § 9 de la *Cuarta meditación*. Simplemente afirma que experimentamos en nosotros que "la voluntad es libre de determinarse", sin entrar en una discusión sobre las modalidades del ejercicio de esta autodeterminación. Es claro, no obstante, que él privilegia (como Descartes) la segunda definición, aquella caracterizada por la espontaneidad de la adhesión infalible a la verdad y al bien, percibidos por el intelecto. En efecto, ya que la voluntad como poder absoluto de elección no tiene grados, es la espontaneidad la que posibilita la teoría de los grados de libertad sobre la cual insistirá, ya que es ella la que permite establecer una relación de dependencia más estrecha entre la forma en que los actos volitivos se ejercen y el grado de claridad y distinción de las ideas del entendimiento.

A propósito de esta dependencia, cuando Spinoza menciona explícitamente la amplitud de la voluntad, su infinitud en extensión como capacidad de aplicarse a todos los objetos posibles,[13] no utiliza ninguna formulación que pueda sugerir que nuestra voluntad pudiera dar el asentimiento a aquello "donde el entendimiento no tiene algún conocimiento".[14] Todas las formulaciones encontradas en el escolio subrayan que podemos afirmar, no sólo lo que percibimos clara y distintamente, sino también lo que percibimos de otra manera (confusamente), sin jamás decir que podemos afirmar lo que no percibimos de ningún modo. En resumen, la desproporción entre la voluntad y el entendimiento se toma como desproporción entre la

[11] Estas cuestiones han sido subrayadas por Y. Prelorentzos, *op. cit.*, pp. 105-112.

[12] Adopto aquí la distinción de tres formas de la infinitud de la voluntad propuestas por Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, pp. 324-328.

[13] *Cf. PPC*, I, p15s, pp. 173-174: "Nuestra voluntad no está determinada por ningún límite, lo que cada uno puede ver claramente con tal de que tenga cuidado al hecho de si Dios hubiese hecho infinita nuestra facultad de conocer, no tendría necesidad de darnos una facultad de afirmar más amplia que la que ya tenemos para que pudiéramos dar nuestro asentimiento a todo aquello que fuera percibido por el entendimiento; esta misma facultad que nosotros ya tenemos bastaría para afirmar una infinidad de cosas".

[14] *Cf. Cuarta Meditación*: "Y esta indiferencia no se extiende solamente a las cosas de las cuales el entendimiento no tiene ningún conocimiento, sino generalmente también a todas aquellas que no descubre con una perfecta claridad".

voluntad y el entendimiento en el sentido estricto (como un conjunto de ideas claras y distintas), pero jamás en el sentido amplio (como conjunto de percepciones). En este sentido, hay siempre proporción entre volición y percepción (lo que, por otra parte, es consistente con la dependencia establecida por Descartes en el §6 de la *Tercera meditación* de los diversos modos de pensamiento en relación con la idea). Este punto importante que prepara la posición propiamente spinoziana de la relación entre idea y volición, será utilizada por Spinoza en la *Ética* en su respuesta a la primera objeción formulada en el escolio a la proposición 49.

Spinoza hace además un uso implícito de la noción de infinitud como "aspiración infinita hacia algunas perfecciones que el hombre no posee" en un argumento construido para demostrar que la imposibilidad de rechazar el asentimiento a las ideas claras y distintas "no se sigue de la debilidad, sino de la sola libertad y perfección de nuestra voluntad", en breve, en un argumento construido para sostener la libertad esclarecida. Este argumento, que no es explícito en Descartes, se basa en las tesis siguientes:

(i) "Afirmar es una perfección" (*per se nota*).

(ii) "La voluntad nunca es más perfecta ni más libre que cuando se determina enteramente". Esta tesis significa que hay grados de perfección y de libertad en la voluntad, que varían en función de su grado de autodeterminación, pues si la voluntad puede "determinarse enteramente" también debe ser capaz de determinarse parcialmente.

(iii) "Lo que puede ocurrir tan pronto como la mente tenga un conocimiento claro y distinto". El grado de autodeterminación de la voluntad es, pues, función de claridad y distinción de las percepciones.

(iv) "Si una cosa pensante llega a conocer algunas perfecciones que no tiene, ella se las dará tan pronto como estén en su poder" (por el axioma V). Este axioma, fundado por Spinoza en la introspección, retoma el axioma VII de la *Exposición geométrica* de Descartes que funda la aspiración a darse las perfecciones conocidas que no se poseen sobre la esencia misma de la voluntad.[15]

(v) Entonces, si no podemos rechazar el darnos la perfección, que consiste en afirmar lo claro y distinto, esto no es un signo de debilidad, y somos tanto más libres en cuanto que tenemos un conocimiento más perfecto y somos por tanto menos indiferentes.

[15] "La voluntad se comporta voluntariamente y libremente (porque eso es propio de su esencia), pero no obstante infaliblemente, en tanto que le es claramente conocido. Es por lo que, si llega a conocer alguna perfección que no tiene, ella se las dará de inmediato si están en su poder; porque conocerá que es un mayor bien el tenerlas que el no tenerlas". AT IX, 128.

Es necesario subrayar que, de acuerdo con este argumento, hay grados de perfección de las voliciones (afirmaciones o negaciones) que varían en función el grado de perfección de los modos de percibir.[16] El reconocimiento de la existencia de los grados de perfección en los modos de la volición será utilizado por Spinoza en su respuesta a la tercera objeción en E3p49s, donde sostendrá que las afirmaciones, y no sólo ideas, pueden tener más o menos perfección o realidad (lo que será muy importante en la defensa de su tesis de la interiorización de la volición en la idea).

Spinoza suprime en el escolio toda referencia al tema de la incomprensibilidad de la voluntad de Dios y toda consideración sobre la finalidad divina. Para explicar por qué Dios no nos ha hecho infalibles, a pesar de que tenía el poder de hacerlo, ninguna mención se hace al papel que Dios había dado al hombre como parte de un todo más vasto, donde la imperfección de la parte puede contribuir a la perfección del todo.[17] Toda la explicación del hecho de que nuestros errores son simples negaciones en relación con Dios, se basa en la tesis de que la naturaleza de un efecto (criatura) no puede exigir nada a su causa primera.[18] Spinoza sustituye la referencia cartesiana a nuestro papel o función en el universo por un ejemplo geométrico que liga intrínsecamente nuestras propiedades (y nuestros poderes) a nuestras esencias: "Dios no nos ha privado de un entendimiento más amplio o de una facultad de conocer más perfecta, como no ha privado el círculo de las propiedades de la esfera o a la circunferencia de las de la superficie esférica". Spinoza hace hincapié en la naturaleza puramente comparativa (por lo tanto, puramente extrínseca) de la noción de grado de perfección y por lo tanto reduce cualquier imperfección a una menor perfección (que es otra manera de acentuar la perfección intrínseca de cada cosa).[19] Esto aparece al principio en relación con los modos de percibir: "Percibiendo muchas otras cosas, además de las que percibimos claramente, somos más perfectos que si no las percibiéramos, como surge claramente de lo que, suponiendo que no tuviésemos ninguna percepción clara y distinta, sino solamente confusas, no tendríamos entonces perfección mayor que la de

[16] *Cf. PPC*, I, p15s, p. 175: "Si consideramos los modos de querer en tanto que difieren unos de otros, encontraremos unos más perfectos que los otros, en la medida en que los unos tornan a la voluntad menos indiferente, más libre que los otros".
[17] *Cf. Meditaciones,* Cuarta Meditación: "Y no tengo ningún derecho para quejarme de que Dios haya querido que yo tenga en el mundo un papel que no sea, ni el principal, ni el más perfecto". AT IX, 49.
[18] *Cf. PPC*, I, p15s, p. 176: "La naturaleza de cualquier cosa no puede exigir de Dios lo que sea y no es nada que pertenezca a ninguna cosa aparte de aquello con lo que la voluntad de Dios lo ha querido gratificar, porque nada existe y ni puede incluso ser concebido (ver Apéndice de los capítulos VII y VIII) antes que la voluntad de Dios".
[19] *Cf.* a este respecto Ch. Jaquet, *op. cit.*

percibir las cosas confusamente y ninguna otra cosa sería deseable por nuestra naturaleza".[20]

A continuación, esa naturaleza comparativa se atribuye también a los modos de afirmar. Ya que "dar el asentimiento a las cosas confusas es una perfección en tanto que es una acción", si nuestra naturaleza no contuviera más que percepciones confusas, seríamos más perfectos y libres al afirmarlas que si permaneciéramos siempre indiferentes (es decir, en el grado más bajo de la libertad). Por lo tanto, todos los modos de pensar, tomados por sí mismos, son perfectos. De lo que se sigue que "lo que constituye la forma del error no puede residir en ellos como tal", sino que remite a un tipo de negación, a saber, una privación. Así, la explicación final del error como una privación en relación a nosotros, a saber, una privación del buen uso de la libertad, también será presentada de manera que acentúe fuertemente sus raíces en una comparación. En efecto, los modos de querer nunca son imperfectos en sí mismos (porque "afirmar cosas confusas, en tanto que allí hay algo positivo, no es una imperfección y no contiene la forma del error"), pero se dicen más o menos perfectos en la medida en que tornan la voluntad más o menos indiferente, por tanto, más o menos libre. Ahora, durante el tiempo en que afirmamos cosas confusas nos volvemos menos capaces de discernir la verdad de la falsedad, y nos privamos, así, de la mayor libertad "que pertenece a nuestra naturaleza y que está en nuestro poder". La imperfección del error no está en el acto positivo que realizamos, sino que remite a la comparación con lo que dejamos de hacer allí y que podríamos haber hecho. Es ella, entonces, la falta de una perfección más grande que habríamos podido tener. En esta explicación, Spinoza subraya (con Descartes) la perfección de nuestras facultades y de nuestras operaciones en tanto que ellas dependen de Dios, pero, contrariamente a Descartes, él acentúa la perfección intrínseca del acto positivo que llevamos a cabo (así, la perfección del acto en su relación con nosotros). La privación no se confunde para ello con el acto de privar, sino que reside en una consecuencia negativa del acto, a saber, el grado de perfección comparativa que dejo de tener y que habría podido tener. Descartes, por el contrario, afirma que "la privación, digo, se encuentra en la operación [*inest in ipsa operatione*] en tanto que ella procede de mí; pero no se encuentra en la potencia que he recibido de Dios, ni tampoco en la operación, en tanto que ésta depende de él".[21]

[20] *PPC*, I, p15s.
[21] *Cf. Meditaciones*, Cuarta Meditación: "Porque en efecto, no es una imperfección en Dios el que me haya dado la libertad de juzgar o de no juzgar sobre ciertas cosas de las cuales él no ha puesto un cono-

Aunque Spinoza acentúa, en el escolio, el aspecto comparativo implicado en la noción de privación, esta comparación con un estado de cosas contrafactual (la perfección que yo hubiera podido tener) tiene sus raíces todavía en la concepción de la privación como "falta de una perfección que me sería debida", que es "reclamada por mi naturaleza", "que pertenece a mi naturaleza y está en nuestro poder". Permanece así fiel a la explicación de Descartes cuando afirma que "es por nuestra culpa que estamos privados de esta perfección, no haber contenido, como podríamos hacerlo, nuestra voluntad dentro de los límites del entendimiento". La privación permanece entonces vinculada a una transgresión y obtiene algún carácter positivo de la positividad psicológica del acto libre que la engendra.

En la fascinante discusión epistolar que Spinoza mantendrá con Blijenbergh sobre el problema del mal (por tanto, del error moral) se suprimirá este residuo de positividad y se reducirá enteramente la privación a una pura comparación imaginaria. Esta supresión y esta reducción se completan a partir de una radicalización de las consecuencias necesitaristas de algunas tesis auténticamente cartesianas, como la tesis de la creación continua y la consideración de la naturaleza inmutable de la voluntad de Dios y de su providencia. En efecto, puesto que nada puede ocurrir que sea contrario a la voluntad de Dios, lo que pertenece a la naturaleza de una cosa en cada momento es aquello que ha sido decretado por Dios que le debe pertenecer. Por tanto, toda cosa posee en cada momento toda la perfección que puede poseer. La privación pierde, con ello, el soporte positivo que recibe del acto libre ("la privación no es el acto de privar, sino solamente la exención pura y simple, que no es nada en sí") y se convierte en un puro "ser de razón, que es otra forma de decir un modo de pensar que formamos cuando comparamos las cosas unas con otras").[22] La privación no se define por la falta de una perfección que pertenezca a mi naturaleza (luego, que puedo y debo tener), sino por la pura ausencia de una perfección que creo imaginariamente que debería pertenecerme.[23] En breve, se reduce enteramente a una comparación imaginaria que se deriva de nuestra ignorancia de los decretos de Dios y de lo que pertenece a la naturaleza de las cosas singulares. Así entendida, esta concepción de la privación no tiene ningún valor objetivo.

cimiento claro y distinto en mi entendimiento, pero *sin duda es una imperfección en mí* lo que yo no uso bien y que juzgue temerariamente sobre cosas que no concibo sino oscura y confusamente". AT IX, 48.

[22] *Cf. Ep*21, p. 128.

[23] *Cf. Ep*21, p. 129: "La privación viene a negar de una cosa una atribución *que nosotros juzgamos pertenece a su naturaleza*. Y la negación viene a negar de una cosa una atribución porque ella pertenece a su naturaleza".

3. Crítica de Spinoza a Descartes

3.1. La deconstrucción de la teoría cartesiana del juicio

Veamos ahora los principales aspectos de la crítica de Spinoza a la explicación cartesiana del error en la *Ética*. En las proposiciones 48 y 49 de la segunda parte, Spinoza se opone a todos los elementos de la teoría cartesiana del juicio sobre la cual descansa esta explicación. Contra él sostiene las cuatro tesis que ya había mencionado en el prefacio de los *PPD*:

(i) El espíritu humano no tiene una voluntad absoluta o libre.

(ii) El espíritu humano no posee ninguna facultad absoluta.

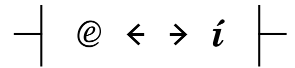
(iii) Las facultades del espíritu no son ninguna otra cosa que seres de razón.

(iv) Las ideas singulares y las voliciones singulares son una y la misma cosa.

La tesis (i) es un caso especial de la tesis (ii), pero teniendo en cuenta su extrema importancia doctrinal y polémica, es aquella la que Spinoza demuestra explícitamente en la proposición 48, mientras que la tesis (ii) se anuncia en su escolio como pudiendo ser demostrada de la misma manera. Su fundamento demostrativo se basa en la incompatibilidad entre la naturaleza modal del espíritu y la noción de facultad absoluta.[24] Para tener una facultad absoluta es necesario ser una causa libre, es decir, llevar en sí de una forma incondicionada el principio de su existencia (ser causa de sí) y de su acción, en breve, existir y actuar por la sola necesidad de su naturaleza.[25] Así, esta autosuficiencia absoluta es incompatible con la naturaleza modal del espíritu. Como se demostró en la primera parte de la *Ética*, solamente una sustancia puede cumplir estas dos condiciones y "fuera de Dios, no se puede haber ni concebirse sustancia alguna".[26] Como Spinoza indicó también en el prefacio de los *PPD*, es porque Descartes sólo ha *supuesto* que puede haber sustancias pensantes finitas, que ha podido caer en el error de atribuirnos una voluntad absoluta.

El escolio de esta proposición señala también que el error concerniente al estatus ontológico del espíritu se acompaña y refuerza en la creencia ilusoria en el libre arbitrio. Para indicar el origen de esta ilusión, Spinoza nos remite a la explicación que ha dado en el apéndice del primer libro de la *Ética*: "Los hombres se creen libres, por la sencilla razón de que son

[24] *Cf.* E2p48d, p. 129: "El espíritu humano es un modo de pensar preciso y determinado (por la proposición 2 de esta parte) y por consiguiente (por el corolario 2 de la proposición 17 parte I) [el espíritu] no puede ser causa libre de sus acciones, dicho de otra manera, no puede tener la facultad absoluta de querer y de no querer; pero debe (por la proposición 28 parte I) estar determinada a querer esto o aquello por una causa, la cual también está determinada por otra, y esta a su vez por otra más, etc. Q.E.D."
[25] *Cf.* E1d7.
[26] *Cf.* E1p14.



conscientes de sus voliciones y apetitos, y que, las causas que les disponen a apetecer o desear, las ignoran, y ni siquiera las creen en sueños". Vemos por este pasaje que su rechazo del valor epistémico del testimonio de la conciencia inmediata conlleva el rechazo de la posición cartesiana según la cual la "prueba" de nuestra libertad se basa en su experiencia interna, es decir, en el hecho de experimentarla.[27]

Una vez que el espíritu humano no es una sustancia y no puede poseer ninguna facultad absoluta, el escolio llega a la conclusión de que todas estas facultades (entender, querer, desear, etcétera) son "o bien puras ficciones, o no son sino seres metafísicos, es decir, los universales que tenemos la costumbre de formar a partir de particulares". La tesis (iii) reduce así las facultades a meras abstracciones con un origen imaginativo.[28] Esta reducción se basa no sólo en una crítica de inspiración nominalista al valor objetivo de los universales imaginativos, sino también en la necesitarismo radical de Spinoza.[29] En efecto, si el rechazo del carácter absoluto de las facultades implica el rechazo de conceder también al espíritu facultades reales, cuyo ejercicio sería siempre condicionado, es porque las nociones mismas de ser en potencia y de potencia virtual desaparecen con el necesitarismo. En el marco del necesitarismo radical hacemos siempre todo lo posible en las condiciones dadas, de manera que toda la realidad de la potencia reside en los actos singulares realizados.[30] Las "facultades" no tienen, por tanto, realidad alguna, siendo su única función ayudar a nuestra memoria a retener y clasificar los diferentes tipos de actos singulares.[31]

En el Escolio de la proposición 48 Spinoza no examina la causa por la que se tiende tan fácilmente a tomar las nociones abstractas por seres reales,[32] ni las diversas consecuencias que se derivan de la crítica de la reificación de las nociones abstractas de voluntad y entendimiento para

[27] *Cf. Principios* I, arts. 6 y 39. A propósito del rechazo de Spinoza al valor espistémico de la conciencia inmediata, *cf.* la carta 58 a Schuller.

[28] Sobre el origen imaginativo de las ideas abstractas, *cf.* E2p40s1.

[29] Según esta forma de necesitarismo, las leyes de la Naturaleza y los nexos infinitos de las causas finitas que determinan todas las cosas y eventos particulares son absolutamente necesarias.

[30] Como lo indica André-Jean Voelke (*L'idée de volontédans le stoïcisme*, pp. 28-9), Spinoza rechaza también la psicología de las facultades de origen aristotélico "que consideraba las funciones del alma como propiedades esenciales y lógicamente distintas, presentes en potencia, cuando no se ejercían en acto" y adoptó una psicología de origen estoico (Crisipo), en la medida en la que "hace consistir la realidad de las funciones psíquicas en los actos singulares del sujeto individual". Según esta psicología, "las funciones del *hegemonikon* serían entonces puras operaciones, toda la realidad de la *dynamis* o potencia de actuar residiría en la *energeia*, es decir, en la acción misma".

[31] *Cf.* para este propósito *CM*, I, cap. 1.

[32] Este asunto ha sido explícitamente abordado en *CM*, I, cap. 1.

la refutación de la teoría cartesiana de juicio. El examen de estas consecuencias, como veremos más adelante, se tratará en el Escolio de la proposición 49, donde la crítica de la reificación de las facultades jugará un papel muy importante en la refutación de la tesis cartesiana de la distinción y desproporción entre la voluntad infinita y el entendimiento finito.[33]

Puesto que no hay facultad alguna en el espíritu, no hay sino ideas singulares y voliciones singulares. No obstante que se haya ya establecido que el juicio no es un acto de una voluntad libre (y por lo tanto que el error no es debido al mal uso del libre arbitrio), no se ha excluido todavía la hipótesis según la cual las ideas singulares y las voliciones singulares serían modos distintos de pensamiento, cuyas relaciones estarían determinadas por leyes necesarias. Se puede suponer que a cada idea corresponde, de acuerdo con las leyes del pensamiento, ya sea una volición singular, por la cual se afirmaría o se negaría lo que la idea presenta, ya sea la ausencia de una volición que correspondería a la suspensión del juicio. Ello mantendría una distinción modal entre el acto de percibir un contenido de pensamiento y el de afirmar o negar este contenido, lo que permitiría conservar una distinción, central para Descartes, entre el proceso cognitivo por el cual un contenido proposicional es considerado y aquel por el se inscribe bajo una modalidad volitiva, en breve, una distinción entre percibir y juzgar.

Ahora, en E2p49 Spinoza elimina esta hipótesis mediante la demostración de la tesis (iv), según la cual "en el Espíritu no hay volición alguna, es decir, ninguna afirmación y negación, excepto la que involucra la idea, en tanto que es idea". Esta demostración es fundamental para establecer, contra Descartes, que las ideas no son "pinturas mudas en un cuadro", es decir, estados mentales pasivos, sino actos que afirman o niegan la veracidad de sus contenidos, luego para establecer que percibir es juzgar.[34]

[33] En *KV*II, cap. 15 nota 3, Spinoza ofrece un largo argumento (que desaparece en la *Ética*) para mostrar que en última instancia, esta reificación de las facultades engendra un problema de interacción en el espíritu, porque hace imposible toda interacción entre los modos de la voluntad y los del entendimiento: "Pero por mi parte, en tanto los observo con atención, me parecen universales y no puedo atribuirles ninguna realidad. Pero si ellos fueran reales, sería necesario no obstante suponer que la volición es una modificación de la voluntad, así como las ideas son una modificación del entendimiento. Así pues, el entendimiento y la voluntad son, pues, necesariamente distintos y sustancias realmente distintas; porque la sustancia es modificada y no el modo en sí mismo. Si se dice que el alma gobierna estas dos sustancias, hay entonces una tercera sustancia: lo que hace las cosas tan confusas que se vuelve imposible tener un concepto claro y distinto. Porque, ya que la idea no está en la voluntad sino en el entendimiento y siguiendo esta regla de que el modo de una sustancia no puede pasar a otra, no puede por ello originarse ningún amor en la voluntad: porque ello encierra una contradicción *que se quiere alguna cosa cuya idea no se encuentra en el poder que lo quiere…*"

[34] Para la crítica spinozista del modelo de la idea-cuadro, *cf.* E2d3, E2p43s, E2p49s.

El argumento de Spinoza consiste en mostrar que la volición pertenece a la esencia de la idea. Según la definición 2 del segundo libro de la *Ética*, pertenece a la esencia de una cosa "aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser ni concebirse y que viceversa, sin la cosa no puede ser ni ser concebido". Se trata entonces de mostrar que la relación entre la idea y la volición cumple estas dos condiciones. Spinoza toma como ejemplo la afirmación de que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos. Y demuestra que:

1) Esta afirmación implica el concepto o la idea de triángulo, es decir, no puede ser concebida sin la idea del triángulo. Esta afirmación tampoco puede existir en el espíritu sin la idea del triángulo, ya que, de acuerdo con el axioma 3 de *Ética* II, todos los modos del pensar existentes en el espíritu presuponen que hay previamente en dicho espíritu una idea.
2) La idea del triángulo debe implicar esta afirmación, es decir que no se puede concebir sin esta afirmación, y no puede tampoco existir sin ella.

No obstante que la primera parte de la demostración no presenta problema alguno para un cartesiano,[35] la segunda —esencial para el establecimiento de la tesis— es problemática porque Spinoza se limita a afirmar la imposibilidad para la idea de existir y de ser concebida sin esta afirmación particular y sin justificar esta tesis por algún medio demostrativo.

No obstante que Spinoza no haya provisto una demostración explícita de esta tesis esencial, es posible formular una demostración a partir de la teoría del *conatus*. Aunque esta teoría sea formulada solamente en la tercera parte de la *Ética*, todos sus elementos demostrativos son conceptualmente independientes de las tesis de la segunda parte y se basan en la ontología de la potencia, desarrollada en la primera parte.

En efecto, ya que las cosas singulares son modos que expresan de forma precisa y determinada la potencia de Dios, y ya que toda potencia es activa, la esencia de cada cosa tiene una potencia causal de donde se sigue algún efecto.[36] Por otra parte, como ninguna cosa tiene en sí (esto es, en su

[35] Esta parte de la demostración descansa sobre E2a3, p. 86: "Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados 'afectos del alma', no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar". Este axioma no plantea problema para un lector cartesiano porque, como lo subraya J.-M. Beyssade (*La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*, p. 207, n. 4), retoma una tesis formulada por Descartes en la *Tercera Meditación* (ATIX, 29), según la cual "todo pensamiento, si no es una idea, contiene una idea o representación del objeto al cual agrega una forma".
[36] *Cf.* E3p6.

esencia) nada que suprima o destruya su existencia,[37] "cada cosa, en tanto que está en a su alcance, se esfuerza por perseverar en su ser".[38] Entonces las ideas son modos del pensamiento, es decir, cosas mentales singulares. De este modo, tienen una potencia mediante la cual se esfuerzan por afirmar sus contenidos (la existencia de sus objetos) y por desplegar sus consecuencias (producir otras ideas). Este *conatus* de las ideas es lo que Spinoza llama explícitamente "voluntad" en el escolio de E3p9: "este esfuerzo, cuando refiere al alma misma, se llama voluntad". Este esfuerzo, como lo subraya el enunciado de la proposición 9, se remite al alma "en tanto que tiene tanto ideas claras y distintas como ideas confusas".[39] Puesto que Spinoza ya ha demostrado que las facultades del espíritu no son cosas reales, la Voluntad "por la cual el alma afirma o niega la verdad o falsedad de alguna cosa"[40] se reduce a un simple nombre general que puede servir para designar las afirmaciones o negaciones particulares implicadas tanto en las ideas adecuadas como en las ideas inadecuadas. Así, la aplicación de la teoría general del *conatus* al caso particular de las ideas permite concluir legítimamente que, si cada idea singular implica una volición, es decir, una afirmación o negación singular, eso es porque esta volición no es otra cosa que el *conatus* de esta idea.

Esta explicación de la volición por el *conatus* de la idea significa, como señala Chantal Jaquet, que "la crítica de una facultad de querer libre y la reducción de la voluntad al entendimiento, no conducen a Spinoza pura y simplemente a una economía de este concepto, sino más bien propone una reforma".[41] La función asertiva no es abolida, sino integrada a la naturaleza de la idea. No hay que creer, sin embargo, como lo hacen tanto Jaquet[42]

[37] *Cf.* E3p4.

[38] *Cf.* E3p6.

[39] En breve, como lo hace explícito la referencia de la demostración de E3p3, en tanto que el espíritu se compone de muchas ideas "de las cuales algunas (por E2p38c) son adecuadas y algunas inadecuadas (por E2p29c)".

[40] *Cf.* E2p48s.

[41] *Cf.* Ch. Jaquet, "Le róle positif de la volonté chez Spinoza", en *Les expressions de la puissance d´agir chez Spinoza*, pp. 91-92.

[42] En la primera mitad de su artículo, Jaquet analiza la esencia de la voluntad y sugiere dos interpretaciones para el término "sola" utilizado en la expresión "cuando el [esfuerzo] remite a la mente sola". Según su análisis este término puede ser empleado, ya sea para excluir toda causa exterior al alma, ya sea para señalar la ausencia de la relación con el cuerpo. Estas dos interpretaciones la conducen a identificar la voluntad con el entendimiento en el sentido estricto, es decir, al conjunto de las ideas adecuadas que constituyen la parte activa y eterna del espíritu (*cf.* E5p40c). Este resultado, no obstante, es problemático porque no permite dar cuenta de la universalidad de la tesis de la identidad entre idea y volición establecida por E2p49. Así, parece que el término "sola" que fija el significado de la palabra "Voluntad" debe recibir una interpretación más débil que lo hace compatible con las voliciones implicadas tanto en las ideas adecuadas como en las ideas inadecuadas. Esta inter-

como Marion,[43] que Spinoza reduce la afirmación de la idea a la evidencia de la idea adecuada. Esta reducción no permite dar cuenta de la universalidad de la tesis de la identidad entre idea y volición, establecida en E2p49 y expresamente indicada al final de la demostración de esta proposición: "Y lo que hemos dicho de esta volición (supuesto que la hemos escogido a capricho) debe también decirse de una volición cualquiera; a saber: que no es sino la misma idea". Esta universalidad también se muestra claramente en el ejemplo dado en el escolio de esta proposición concerniente a la afirmación contenida en la percepción de un caballo alado, percepción que es una idea inadecuada de la imaginación.[44] Finalmente, puesto que toda idea, ya sea adecuada o inadecuada, es un modo de pensamiento que se esfuerza por perseverar en su ser, es necesario que toda idea involucre una volición.

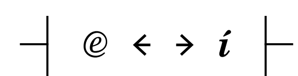
Por lo tanto, dada la universalidad de la tesis, cuando Spinoza afirma que "la voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa",[45] hay que tomar la palabra "entendimiento" en este contexto, como teniendo un significado amplio, es decir, como un nombre que designa el conjunto de las ideas. Este sentido amplio de la palabra está justificado también —e incluso exigido— por el pasaje del escolio de E2p49, donde Spinoza rechaza la tesis cartesiana de que la voluntad se extiende más allá del entendimiento: "Digo que convengo en que la voluntad se extiende más allá del entendimiento, si por entendimiento comprendemos solamente las ideas claras y

pretación consiste en recordar que ciertos términos no tienen sentido para Spinoza sino en relación con la descripción de los modos en un atributo específico (como "idea" o "voluntad" o "decreto" para la descripción de los modos en el atributo del Pensamiento, y "reposo", "movimiento" y "determinación del Cuerpo" para la descripción de los modos en el atributo de la Extensión (*cf.* E3p2s), mientras que los otros términos se aplican de un modo unívoco a los modos (considerados distributivamente o colectivamente) en los dos atributos que conocemos, teniendo un mismo sentido en los dos registros. Así, las palabras "potencia" y "conatus" pueden aplicarse distributivamente a los modos de los dos atributos, en tanto que las palabras "apetito" y "deseo" se aplican, al espíritu y al cuerpo, tomados conjuntamente (*cf.* E3p9s). A propósito de esta práctica terminológica de Spinoza, *cf.* J.-M. Beyssade, "Nostri Corporis Affectus: Can an Affect in Spinoza be 'of the Body'?", en Y. Yovel, ed., *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, p. 114.

[43] En su *Curso sobre la voluntad*, Marion sostiene que "Spinoza propone un principio fundamental: la afirmación o la negación, está ligada a la evidencia de la idea" (Marion, *Cours sur la Volonté*, p. 71) y la liga, en consecuencia, a la tesis spinozista del *verum index sui* y a su concepción de la certeza (*ibid.*, pp. 71-72). Ahora, Spinoza sostiene explícitamente que las ideas inadecuadas implican, ellas también, afirmaciones, aunque el tipo de adhesión que ellas conllevan (cualquiera que sea, no obstante, la fuerza de esta adhesión) no constituye la certeza: "ya que decimos de un hombre que el asiente (*acquiesce*) a cosas falsas, de las cuales no duda, no decimos por ello que él esté cierto sino solamente que no duda, o bien que accede a cosas falsas porque no tiene razones que hagan que su imaginación sea cambiante (*flottante*)". E2p49s.

[44] *Cf.* E2p49s: "niego que el hombre no afirme nada en tanto que percibe. Porque ¿qué es percibir un caballo alado sino afirmar las alas de un caballo?"

[45] E2p49c.



distintas; pero niego que la voluntad se extienda más allá de las percepciones, dicho de otro modo, más allá de la facultad de concebir; y no veo verdaderamente por qué sea necesario decir de la facultad de querer, que sea infinita, más que de la facultad de sentir".

3.2. Objeciones y respuestas

Veamos entonces brevemente para terminar cómo Spinoza responde en este escolio a las cuatro objeciones de origen cartesiano con las que se mide la fuerza de su tesis de la identidad entre voluntad y entendimiento.

La primera objeción consiste en afirmar que la experiencia parece mostrar que la voluntad se extiende más allá del entendimiento, por lo tanto que es infinita, mientras que éste es finito.[46] En esta respuesta, como hemos visto en la cita anterior, Spinoza acepta que la voluntad se extiende más lejos que el entendimiento en el sentido estricto, pero no en el sentido más amplio de la facultad de percibir. Su refutación de la desproporción entre estas facultades contiene dos etapas:

(1) La primera considera la infinitud de voluntad como infinitud en extensión, como capacidad de aplicarse a todos los objetos posibles, y sostiene: (1.1) que esta capacidad de afirmar una "infinidad de cosas" no se puede ejercer en nosotros, sino *sucesivamente*, no siendo por tanto sino un poder indefinido; (1.2) una capacidad indefinida se puede atribuir también a la facultad de percibir;[47] (1.3) que una facultad de querer no se puede ejercer efectivamente más que si los objetos de volición son percibidos (de cualquier manera). En efecto, lo que no podemos percibir, no lo podemos alcanzar por ningún pensamiento y por lo tanto no podemos afirmar ni negar.[48]

[46] E2p49s: "Saben por experiencia, según dicen, no tener necesidad de una mayor facultad de adhesión, dicho de otro modo, de afirmar o de negar, que la que tenemos actualmente para apegarse a una infinidad de otras cosas que no percibimos, entonces se requiere una mayor facultad de comprensión. La voluntad se distingue entonces del intelecto en que él es finito y ella infinita".
[47] *Idem*: "Del mismo modo que podemos mediante esta facultad de querer, afirmar una infinidad de cosas (una después de otra a la vez; porque no podemos afirmar una infinidad de cosas al mismo tiempo), del mismo modo también, por esta facultad de sentir, podemos sentir, dicho de otra manera, percibir, una infinidad de cuerpos (pero uno después del otro)".
[48] *Idem*: "Si dicen que hay una infinidad de cosas que no podemos percibir, yo les replico que nosotros no podemos alcanzarlos mediante ningún pensamiento, y en consecuencia mediante ninguna facultad de querer". Esta respuesta retoma la forma en que Spinoza expone a Descartes en los *PPC* y se desprende de la tesis cartesiana según la cual el juicio supone, como todo modo del pensamiento, una idea y nace del concurso de dos facultades.

2) La segunda considera la infinitud de la voluntad tomada formalmente como poder indivisible. En tanto que ataca la tesis según la cual si Dios quisiera hacer que percibiéramos más cosas, debería darnos una mayor facultad de percibir, pero no una mayor facultad de la voluntad para afirmarlas o negarlas; Spinoza indica en su respuesta que esta creencia en la suficiencia de la voluntad nace de una consideración abstracta y confusa a propósito de su forma.[49] De hecho, sostiene: (2.1) que considerar el acto volitivo (afirmación o negación) formalmente (es decir, sin las condiciones concretas de su ejercicio) es entenderlo de una manera abstracta, es decir, formar una idea universal de lo que es común a todas la voliciones singulares dejando a un lado sus esencias singulares; (2.2) que entender esta idea universal como remitiendo a un poder infinito desemboca en confundir una idea cuya extensión lógica es infinita con un ser real (una facultad) que sería infinita.[50] La tesis cartesiana contiene, según Spinoza, una confusión que consiste en reificar la idea universal de la voluntad y creer que una noción que se puede aplicar a una infinidad de individuos representa una facultad cuya forma o esencia sería infinita. Es también una confusión entre noción abstracta y esencia real lo que Spinoza señala como siendo la raíz de la tercera objeción. Esta objeción consiste en mantener que la distinción entre la voluntad y el entendimiento proviene del hecho de que no encontramos ninguna diferencia de realidad, perfección o poder entre las voliciones, en tanto que la encontramos entre las ideas tomadas como ideas de objetos.[51] Para refutarla, Spinoza muestra que es necesario, una vez más, evitar toda confusión entre la noción de voluntad universal (noción abstracta que significa aquello que las voliciones tienen en común) y las voliciones concretas que constituyen la

[49] Esta tesis de la suficiencia de la voluntad aparecen en los *PPC* ligada a la consideración de la infinitud de la voluntad tomada como extensión, sin ser ligada por Spinoza a la consideración de la infinitud de la voluntad entendida como poder formalmente indivisible.

[50] E2p49s: "Lo que significa que si Dios quisiera hacer que nosotros comprendiéramos una infinidad de otros seres sería cierto, necesariamente, que él nos dio un mayor intelecto, pero no una idea más universal del ser que nos ha dado para abarcar esta infinidad de seres. En efecto, hemos mostrado que la voluntad es un ser universal, dicho de otra manera, una idea por la cual explicamos todas las voliciones singulares, es decir lo que es común a todas, y por tanto, como creen que esta idea común llamada universal, de todas las voliciones es una facultad, no hay nada en absoluto sorprendente al escucharlos decir que esta facultad se extiende al infinito o más allá de los límites del intelecto. Porque en efecto el universal se dice tanto de uno como de muchos, como de una infinitud de individuos".

[51] E2p49s: "Una afirmación no contiene, según parece, mayor realidad que otra, es decir, que no tenemos necesidad, parece, de más potencia para afirmar que es verdad lo que es verdad que para afirmar que es verdad lo que es falso, por tanto, percibimos que una idea tiene mayor realidad, dicho de otra manera, de perfección, que otra idea; en efecto, en tanto que ciertos objetos prevalecen sobre otros, igualmente sus ideas prevalecen en perfección sobre las ideas de los otros; lo que establece, igualmente, parece una diferencia entre la voluntad y el intelecto".

esencia de las ideas singulares.[52] Vemos entonces que no sólo las voliciones singulares son tan diferentes como las ideas singulares (la afirmación contenida en la idea de círculo difiere de la contenida en la idea de un triángulo), sino también que son desiguales en cuanto a su grado de perfección o potencia. En efecto, se requiere más fuerza de pensamiento para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdad lo que es falso, ya que "estas dos afirmaciones, si se considera al alma, tienen la misma relación que el ser con el no-ser". Puesto que no hay "en las ideas nada de positivo que constituya la forma de la falsedad"[53] y ninguna voluntad libre en el alma, la falsedad no remite a una supuesta privación del uso correcto del libre albedrío, sino a una privación (un tipo de no-ser) del conocimiento comprendido en ideas inadecuadas.[54] La desigualdad de poder entre las afirmaciones se explica así por la presencia o ausencia de relaciones deductivas con otras afirmaciones (de otras ideas) presentes al alma. En efecto, se necesita menos fuerza de pensamiento para formar una afirmación falsa a partir de una idea inadecuada, afirmación que es "como una conclusión desligada de sus premisas",[55] que para formar una afirmación verdadera que proviene de una idea adecuada, en suma, que se deduce y justifica a partir de otras ideas.

La segunda objeción remite a la experiencia de la suspensión del juicio para sostener que ella muestra claramente que la voluntad es libre y que percibir no es juzgar.[56] En su respuesta, Spinoza no niega la experiencia de la suspensión, sino que muestra que por ella misma no enseña nada concerniente a su causa, ya que puede ser completamente reinterpretada a partir de su tesis de la identidad entre la idea y la volición. De acuerdo con esta tesis, lejos de ser un acto incondicional de una voluntad libre, la suspensión del juicio es en realidad un estado pasivo en el cual el alma se encuentra necesariamente, cuando una cierta situación de con-

[52] E2p49s: "La voluntad es un universal, que predicamos de todas las ideas, y que significa solamente aquello que las ideas tienen en común, a saber, la afirmación. Luego, por esta razón, la esencia adecuada en tanto que se le concibe así, arbitrariamente, debe ser en cada idea y a este respecto, la misma en todas; pero no en tanto que se la considera como constituyendo la esencia de la idea; pues, bajo este respecto, las afirmaciones singulares son tan diferentes entre sí como lo son las ideas mismas".
[53] *Cf.* E2pP33.
[54] *Cf.* E2pP35. Spinoza mantiene la noción de privación en su explicación de la falsedad. Habiendo hecho su crítica del uso cartesiano de esta noción en *Ep*21, es necesario determinar el sentido exacto que le asigna en la *Ética*. No obstante, esta importante labor para la comprensión de la explicación propiamente spinozista del error, sobrepasa el objetivo de este artículo.
[55] *Cf.* E2p28d.
[56] E2p49s: "Lo segundo que se nos puede objetar, es que la experiencia no parece enseñar nada con mayor claridad que el hecho de que podemos suspender nuestro juicio, a fin de no asentir a cosas que percibimos; lo cual se confirma también, porque no se dice que nadie se engaña en cuanto que percibe algo, sino sólo en cuanto que asiente o disiente de ello".

flicto entre dos ideas inadecuadas se presenta.[57] Este estado consiste en una fluctuación entre dichas ideas.[58] Dado que toda idea contiene una afirmación, la duda no consiste en suprimir por completo la afirmación de la idea, sino en hacerla inestable en virtud de la presencia de otra idea (otra afirmación) que compite con ella. Esta inestabilidad lógica significa que, en la situación epistémica de la duda, el alma deviene incapaz de llegar a una conclusión determinada concerniente al objeto de duda, de manera que la afirmación contenida en su idea no tiene fuerza suficiente para suscitar una creencia.

La cuarta objeción, por último, utiliza el ejemplo del asno de Buridán por sostener que un hombre, a diferencia de un animal, tiene la facultad de determinar libremente en una situación de equilibrio total.[59] Este ejemplo ilustra la posición cartesiana, según la cual nuestra libertad puede ejercerse (incluso en su grado más bajo) en estado de indiferencia absoluta. Es utilizado por Spinoza en el capítulo 12 de *CM* para defender, en el nombre de Descartes, que el hombre no es como un asno estúpido, que murió de hambre y sed en una tal posición de equilibrio, sino que sea capaz de determinar libremente, como lo ejemplifica la decisión de rechazar como falsas las cosas dudosas. En la *Ética*, después de refutar la noción de facultad real y la creencia en el libre arbitrio, Spinoza sostiene su verdadera posición, la cual escondía cuando él fingió haber refutado el segundo argumento de los adversarios del libre albedrío en el capítulo 12 *CM*. En consonancia con su explicación de la duda como un estado pasivo de fluctuación mentales (explicación de la cual se sigue que uno no puede rechazar como falso aquello que es dudoso, siendo este rechazo puramente verbal), acepta ahora que un hombre colocado en una estado de equilibrio perfecto tendrá el mismo comportamiento que un asno, en breve, "morir de hambre y sed". En efecto, una voluntad indeterminada no se puede determinar, porque no encuentra en sí la determinación que debe darse. Esta imposibilidad de

[57] *Idem*: "Cuando decimos que alguien suspende su juicio, no decimos nada más, sino que éste ve que no percibe la cosa de manera adecuada. Y entonces, la suspensión del juicio, en verdad, es una percepción y no una libre voluntad".

[58] En E3p17s, Spinoza afirma que entre la duda y la fluctuación afectiva no hay sino una diferencia de grado y no de naturaleza: "Este estado del alma que nace de dos afectos contrarios, se llama Fluctuación del Alma, y es con relación al afecto lo que la duda es con relación a la imaginación (ver E2p44s), y no hay otra diferencia entre la Fluctuación del Alma y la duda, sino la del más o el menos".

[59] E2p49s: "Si el hombre no opera mediante la libertad de la voluntad, ¿qué pasará si se encuentra en equilibrio, como el asno de Buridan? ¿Morirá de hambre y de sed? Si yo lo acepto tendré la apariencia de concebir una asinidad o una estatua de hombre, y no a un hombre; y si lo niego, es entonces porque se determinará a sí mismo y, en consecuencia, que tiene la facultad de ir y hacer lo que él quiera".

autodeterminación *ex nihilo*, demostrada en las proposiciones 26 y 27 del primer libro de la *Ética*, se basa en el tercer axioma del mismo libro ("dada una causa determinada, se sigue necesariamente un efecto, y, en cambio, si no hay una causa determinada, es imposible que se produzca un efecto") y se sigue, en última instancia, de la adhesión de Spinoza al principio de inteligibilidad integral de lo real.

Traducido por Paulina R. Landecho
Revisado por Laura Benítez y Óscar Zoletto

IV. APÉNDICES

Bibliografía



ABBAGNANO, N. y G. Fornero, *Diccionario de filosofía*. México, FCE, 2004.

AGOSTINI, Igor, "Breve nota su teoria della creazione delle verità eterne e principio di causalità in Descartes", en Giulia Lombardi y Mauro Mantovani, comps., *Pensieri nascosti nelle cose. Arte, cultura e tecnica*. Roma, Angelicum University Press, 2015, pp. 131-141.

———— *L'idea di Dio in Descartes. Dalle* Meditationes *alle* Responsiones. Florencia / Milán, Le Monnier-Mondadori Education, ("Pubblicazioni del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento"), 2010.

———— *'Nihili nullae proprietates esse possunt'* (AT V 223). Impossibilità del vuoto, assioma del nulla e verità eterne in Descartes", en Antonella Del Prete, comp., *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*. Florencia, Le Monnier ("Pubblicazioni del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento", 2004, pp. 3-24.

———— *Sul lessico della conoscenza di Dio in Descartes.* Intelligere, Concipere, Comprehendere / Entendre, Concevoir, Comprendre*: tre esempi di traduzione dal latino al francese e dal francese al latino*, en P. Totaro, comp., *Tradurre filosofia. Esperienza di traduzione di testi filosofici del Seicento e Settecento*. Florencia, Olschki, 2011, pp. 1-30.

ALQUIÉ, Ferdinand, *Le philosophe et le fou*, en Jean-Robert Armogathe y Giulia Belgioioso, eds., *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 107-116.

AUCANTE, Vincent, *La philosophie médicale de Descartes*. París, Presses Universitaires de France, 2006.

AUDI, R., *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, Akal, 2004. [Trad. de *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2a. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.]

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*. México, FCE, 2002.

BEARE, W., *La escena romana*. Trad. de Eduardo Prieto. Buenos Aires, EUDEBA, 1972.

BENÍTEZ, Laura, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México, Porrúa, 2004.

———— "El espíritu como principio activo en Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. VI, núm. 1, mayo, 1986, pp. 23-34.

———— *El mundo en René Descartes*. México, UNAM, IIF, 1993.

———————————| "El problema de la sustancia: ¿es Descartes dualista o trialista?" Ponencia en el XVI Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México. México, Morelia, Michoacán, 2014.

———————————| *La modernidad cartesiana. Fundación, transformación y respuestas ilustradas*. Cali, Universidad del Valle, 2013.

———————————| "Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano", en Laura Benítez y José Antonio Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.

BENÍTEZ, Laura, comp., *De la filantropía a las pasiones*. México, UNAM, FFL, 1994.

———————————| *Homenaje a René Descartes*. México, UNAM, FFL, 1993.

———————————| *Reflexiones en torno a la ciencia cartesiana*. México, UNAM, EPN, 1993.

BENÍTEZ, Laura, José Antonio Robles y Carmen Silva, comps., *El problema de Molyneux*. México, UNAM, IIF, 1996.

BENÍTEZ, Laura y José Antonio Robles, "La vía de las ideas", en Ezequiel de Olaso, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6. Madrid, Trotta-CSIC, 1994, pp. 111-132.

BENÍTEZ, Laura y José Antonio Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.

———————————| *Génesis de los conceptos de espacio y tiempo de Aristóteles a Newton*. México, UNAM, FFL, 1999.

———————————| *Homenaje a Margaret Wilson*. México, UNAM, IIF, 2004.

———————————| *Percepción: colores*. México, UNAM, IIF, 1993.

BENÍTEZ GROBET, Laura y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes*. México, UNAM, FFL, 2018.

———————————| *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFL, 2018.

BENÍTEZ, Laura, Zuraya Monroy y José Antonio Robles, comps., *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. México, UNAM, Facultad de Psicología, 2004.

———————————| *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. México, UNAM, IIF, 2004.

BEYSSADE, Jean-Marie, "Création des vérités éternelles et doute métaphysique", en *Studia cartesiana 2*. Ámsterdam, Quadratures, 1981, pp. 86-105. (También en Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*. París, PUF, 2001, pp. 107-132.)

———————————| *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*. París, Flammarion, 1979.

———————————| "'Mais quoi! Ce sont des fous'. Sur un passage controversé de la 'Première Méditation'", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXVIII, 1973, pp. 273-294. (También en Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*. París, PUF, 2001, pp. 13-48.)

———————————| "Nostri Corporis Affectus: Can an Affect in Spinoza be 'of the Body'?", en Y. Yovel, ed., *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. Nueva York, Little Room Press, 1999, pp. 113-128.

———. "Reflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes", en AA. VV., *La Passion de la Raison. Hommage* à *Ferdinand Alquié*. París, PUF, 1983.

BLUMENBERG, Hans, *Historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia, Pre-textos, 2015.

BOS, Erik-Jan, "Descartes's *Lettre Apologétique aux Magistrats d'Utrecht*: New Facts and Materials", en *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999, pp. 415-433.

BOUTROUX, Émile, *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (thèse latine du 1874). Trad. francesa de G. Canguilhem, *Des vérités éternelles chez Descartes*. París, Alcan, 1927. Reimpreso con prólogo de J.-L. Marion, París, Vrin, 1985.

BOYCE GIBSON, A., *The Philosophy of Descartes*. Nueva York, Garland, 1987.

BRÉHIER, Émile, "La création des vérités éternelles dans le système de Descartes", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 62, 1937, pp. 15-29. (También en Émile Bréhier, *La philosophie et son passé*. París, PUF, 1940.

BROUGHTON, Janet, *Dreamers and Madmen,* en Christia Mercer y Eileen O'Neill, eds., *History of Early Modern Philosophy: Mind Matter and Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 9-23.

BROWN, Deborah, *Descartes and the passionate mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

BRUNSCHVICG, Léon, *Descartes*. París, Rieder, 1937.

BUZON, F. de, É. Cassan y D. Kambouchner, eds., *Lectures de Descartes*. París, Ellipses, 2015.

BUZON, Frédéric de, "Aspects de la folie chez Malebranche", en *XVII^e siècle*, LXII, 2010, pp. 247-256.

CARRAUD, Vincent, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*. París, PUF, 2002.

———. "Descartes et la Bible", en J. R. Armogathe, comp., *Le Grand Siècle et la Bible*. París, Beauchesne, 1990, pp. 277-291.

———. "Descartes et l'Écriture Sainte", en AA. VV., *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*. París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1992, pp. 41-70.

———. "Descartes: le droit de charité", en G. Canziani y Y. Zarka, eds., *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*. Milán, Franco Angeli, 1993, pp. 515-536.

———. *L'invention du moi*. París, PUF, 2010.

CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. I. México, FCE, 1953.

CHARRAK, André, "La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes", en *Les Études philosophiques*, vol. 75, núm. 3, 2005, pp. 469-484.

CHAUI, M., "Fidelidade infiel: Espinosa comentador dos Princípios da Filosofia de Descartes", en *Revista Analytica*, vol. 3, núm. 1, 1998.

———. "Política y profecía", en *Política en Spinoza*. Trad. de F. Gómez. Buenos Aires, Gorla, 2004, pp. 15-86.

CLARK, S., *The Moral Status of Animals*. Oxford, Clarendon Press, 1977.

CLARKE, D. M., *Descartes's Theory of Mind*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

COOK, Deborah, "Madness and the Cogito: Derrida's Critique of Folie and deraison", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, XXI, 1990, pp. 164-174.

COTTINGHAM, J., "A brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals", en *Philosophy*, vol. 53, 1978, pp. 551-61.

——— *A Descartes Dictionary*. Cambridge, Blackwell, 1993.

——— *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press, 2008.

——— *Descartes*. Trad. de L. Benítez Grobet. México, UNAM, 1995.

CUNNING, David, *Argument and Persuasion in Descartes' Meditations*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

CURLEY, Edwin M., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", en *Philosophical Review*, vol. 93, 1984, pp. 569-597.

D'AMICO, Robert, "*Sed amentes sunt isti:* Against Michel Foucault's Account of Cartesian Skepticism", en *Philosophical Forum*, XXVI, 1994, pp. 33-48.

DARRIULAT, Jacques Darriulat, "Descartes et la mélancolie", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CLXXXVI, 1996, pp. 465-486.

DAVIES, Catherine Glyn Davies, *Conscience as Consciousness. The Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writigs from Descartes to Diderot*. Oxford, The Voltaire Foundation, 1990.

DELAMARRE, Alexandre, "Du consentement. Remarques sur *Les passiones de l'âme*", en AA. VV., *La Passion de la Raison. Hommage à Ferdinand Alquie*. París, Vrin, 1983, pp. 131-143.

DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus, 2004.

——— *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets, 2001.

DEPRAZ, Natalie, "Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón", en *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 9, 2012, pp. 39-68.

DERRIDA, Jacques Derrida, *Cogito et histoire de la folie,* in Id., *L'Ecriture et la différence*. París, Seuil, 1967, pp. 51-97.

DES CHENE, Dennis, *Spirits and clocks. Machine and organism in Descartes*. Ithaca / Londres, Cornell University Press, 2001.

DESCARTES, René, *Correspondance complète*. Editado por Jean-Robert Armogathe. París, Gallimard, 2013. 2 vols. (Vol. VIII de las *Oeuvres complètes*, bajo la dirección de J.-M. Beyssade y D. Kambouchner. 8 vols. En proceso.)

——— *Descartes, Œuvres Philosophiques,* en F. Alquié, ed. París, Garnier, 1963-1973. 3 vols.

——— *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Trad., pról. y notas de Guillermo Quintás Alonso. Madrid, Alfaguara, 1987.

——— *Discurso del método*. Madrid, Alianza, 2012.

——— *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Trad., pról. y notas de Manuel García Morente. Madrid, Austral, 1975.

——— *Discurso del método*. Trad. de Pedro Lomba. Madrid, Trotta, 2018.

——— *El mundo o Tratado de la luz*. Trad. de L. Benítez Grobet. México, UNAM, 1986.

——— *El mundo. Tratado de la luz*. Trad. de S. Turró. Barcelona, Anthropos, 1989.

——— *Epistolae, partim ab Auctore Latino sermone conscriptae, partim ex Gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones Philosophicae tractantur, et explicantur plurimae difficultatesquae in reliquis ejus operibus occurrunt*, 2 vols. Amstelodami, *apud* Danielem Elzevirium, 1668.

——— *La description du corps humaine*, en C. Adam y P. Tannery, eds., *Œuvres de Descartes*. París, Vrin, 1964-1991.

——— *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*. En Ettore Lojacono *et al.*, eds. Milán, Franco Angeli, 2002.

——— *Las pasiones del alma*. Trad. de C. Berges. México, CNCA, 1993.

——— *Las pasiones del alma*. Trad. de T. Onaindia. San Juan, Puerto Rico, Edaf, 2005.

——— *Los principios de la filosofía*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

——— *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2008.

——— *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.

——— *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. de V. Peña, Oviedo, KRK, 2005. (También: René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. de V. Peña. Madrid, Alfaguara, 1977.)

——— *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid, Gredos, 2007.

——— "Notas de René Descartes a cierto Programa publicado en Bélgica a fines de 1647 con este título: 'Explicación de la mente humana o del alma racional, donde se explica qué es y qué puede ser'", en Descartes, *Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

——— *Obras escogidas*. Trad. de E. de Olazo y T. Zwanck. Buenos Aires, Charcas, 1980.

——— *Œuvres complètes*. Edición a cargo de Charles Adam y Paul Tannery. París, Vrin, 1996. 11 vols. (Edición original 1897-1913.)

——— *Oeuvres et Lettres*. Textos presentados por André Bridoux. París, Gallimard, 1953.

——— *Œuvres*. Editado por Ch. Adam y P. Tannery. Nueva presentación de J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey y B. Rochot. París, Vrin, 1964-1974. 11 vols.

———. *Œuvres,* vol. 11. Ed. de V. Cousin, París, Levrault, 1826.

———. *Œuvres* [AT]. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery. París, Vrin, 1996. 11 vols.

———. *Opere 1637-1649*. Editado por G. Belgioioso, con la colaboración de I. Agostini, F. Marrone y M. Savini. Milán, Bompiani, 2009.

———. *Opere postume. 1650-2009*. Editado por G. Belgioioso, con la colaboración de I. Agostini, F. Marrone y M. Savini. Milán, Bompiani, 2009.

———. *Primæ cogitationes de generatione animaliumet nonnulla de saporibus*, en C. Adam y P. Tannery, eds., *Œuvres de Descartes*. París, Vrin, 1964-1991.

———. *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona, Planeta, 1984.

———. *Tratado del hombre*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

———. *Tres cartas a Martin Mersenne* (primavera de 1630). Edición bilingüe. Madrid, Encuentro, 2011.

———. *Tutte le lettere 1619-1650*. Editado por G. Belgioioso, con la colaboración de I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini y J.-R. Armogathe. Milán, Bompiani, 2009.

ERDENK, E. A., "Descartes' Account of Feeling of Pain in Animals", en *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (FLSF), 15, primavera, 2013, pp. 201-210.

ESPINOSA RUBIO, L., *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

FÉNELON, François de Salignac de La Mothe-Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs, tirée des preuves purement intellectuelles de la l'idée de l'infini meme,* en Fénelon, *Oeuvres*. Ed. de J. Le Brun, II. París, Gallimard, 1983.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1998. 4 vols.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*. París, Plon, 1961.

———. *Mon corps, ce papier, ce feu*, en Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*. 2a. ed. París, Gallimard, 1972, pp. 583-603.

FRACASTORO, G., *Turrius sive de Intellectione dialogus*, en *Opera omnia.* Venecia, 1574 (2).

FRANKFURT, Harry Gordon, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", en *Philosophical Review*, vol. 86, núm. 1, 1977, pp. 36-57.

FUMAROLI, M., "*Ego scriptor:* Rhétorique et Philosophie dans le *Discours de la Méthode*", en *Problématique et réception du* Discours de la Méthode *et des* Essais. Ed. de H. Méchoulan. París, Vrin, 1988, pp. 31-45.

GABBEY, Alan, "Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton", en S. Gaukroger, ed., *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*. Sussex, Harvester Press, 1980.

GARBER, D. y M. Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Con la asistencia de R. Ariew y A. Gabbey. Cambridge, Reino Unido / Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

GARBER, D. y S. Nadler, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

GARBER, Daniel, *Descartes Embodied. Reading Cartesian philosophy throught Cartesian science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

———————— *Descartes' metaphysical physics*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.

GARIN, Pierre, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*. París, Desclée de Brouwer, 1932.

GAUKROGER, Stephen, *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

GILSON, Étienne, *Etudes sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. París, Vrin, 1984.

———————— *La liberté chez Descartes et la théologie*. París, Alcan, 1913.

———————— *René Descartes. Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*. París, Vrin, 1925.

GLAUSER, Richard, "Dieu peut-il s'anéantir? La lettre de Descartes CCXXII BIS [II] à un destinataire inconnu", en *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance. *Atti del Convegno Descartes e l'"Europe savante", Perugia, 7-10 ottobre 1996*, editado por J.-R. Armogathe, G. Belgioioso y C. Vinti. Nápoles, Vivarium, 1999, pp. 333-361.

GLEIZER, Marcos, *Descartes e a livre criação das verdades eternas*. Inédito.

GOUHIER, Henri, *Essais sur Descartes* (1937). París, Vrin, 1973.

———————— *La pensée métaphysique de Descartes*. París, Vrin, 1962.

———————— *La pensé métaphysique de Descartes*. 4a. ed. París, Vrin, 1999.

———————— "La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique", en *Retorica e Barocco. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici*. Roma, Bocca Editori, 1956, pp. 85-97.

GUENANCIA, Pierre, *Intelligence du sensible. Essai sur le dualism cartésien*. París, Gallimard, 1998.

———————— *Liberté cartésienne et découverte de soi*. París, Les Belles Lettres, 2013.

GUEROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*. París, Aubier-Montaigne, 1953. 2 vols.

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. de M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1989.

HARRISON, P., "Descartes on Animals", en *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, núm. 167 (Apr.), 1992, pp. 219-227.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de W. Roces. México, FCE, 1955. 3 vols.

HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*. Pres., trad. y síntesis de la filosofía española de L. Martínez Gómez. Barcelona, Herder, 1985. 2 tt.

HUBBELING, H. G., *Spinoza*. Trad. de R. Gabas. Barcelona, Herder, 1981.

Jaquet, Chantal, "L'erreur dans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza, I, XV", en *Revista Analytica*, vol. 13, núm. 2, 2009, pp. 13-27.

———— "Le rôle positif de la volonté chez Spinoza", en *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. París, Publications de la Sorbonne, 2005.

Kambouchner, Denis, *Descartes et la philosophie morale*. París, Hermann, 2008.

———— *Descartes n'a pas dit*. París, Les Belles Lettres, 2015.

———— *Descartes: un monde sans fous?*, en XVIIe *siècle*, LXII, 2010, pp. 213-222.

———— *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*. París, PUF, 2005.

———— "Réponse à Robert Imlay. Ce qui se conçoit et ce qui se comprend", en *Descartes, Objecter et répondre. Actes du colloque "Objecter et répondre" organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'Ecole normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion du 350e anniversaire de la seconde édition des* Meditationes. Textos reunidos y editados por Jean-Marie Beyssade y Jean-Luc Marion, con la colaboración de Lia Levy. París, PUF, 1994, pp. 205-230.

Kemp Smith, N., *New Studies in the Philosophy of Descartes*. Nueva York, Russell and Russell, 1963.

Koyré, Alexander, *Del mundo cerrado al universo infinito*. México, Siglo XXI, 1996.

La Forge, Louis de, *Traité de l'esprit de l'homme*, en Louis de La Forge, *Oeuvres philosophiques*. Editado por Pierre Clair. París, PUF, 1974.

Landucci, Sergio, "Evidenza e verità nelle *Meditazioni*", en *Rivista di storia della filosofia*, vol. 51, 1996, pp. 455-481. También en Sergio Landucci, *La mente in Cartesio*. Milán, Angeli, 2002, pp. 9-37.

———— "La creazione delle verità eterne in Descartes", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, vol. 10, núm. 1, 1980, pp. 233-281. También en Sergio Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*. Nápoles, Bibliopolis, 1986, pp. 127-193.

Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes* (1945). París, PUF, 1950.

Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Le Goff, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. México, Paidós, 2005.

Lelong, F., *Descartes et la question de la civilité. La philosophie de l'honnête homme*. Tesis de doctorado. Université de Neuchâtel, 2014.

Lenoble, Robert, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. París, Vrin, 1943.

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. París, Minuit, 1979.

Madanes, Leiser, "¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre el problema mente-cuerpo en Descartes", en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.

Malebranche, Nicolas, *De la recherche de la vérité. Éclaircissements*, en Nicolas Malebranche, *Oeuvres complètes. Tome III*. 2a. ed. París, Vrin, 1958-1990.

MARGOT, Jean-Paul, *Estudios cartesianos*. México, UNAM, 2003.

MARIANI ZINI, Fosca, *La calomnie. Un philosophème humaniste. Pour une pré-histoire de l'herméneutique*. Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion, 2015.

MARION, Jean-Luc, *Cours sur la Volonté*. Editado por Christophe Perrin. Lovaina, UCL Presses Universitaires de Louvain, 2014.

——— "Préface", en Theo Verbeek, ed., *La Querelle d'Utrech*. París, Les impressions nouvelles, 1998, pp. 7-17.

——— *Sur la pensée passive de Descartes*. París, PUF, 2013.

——— *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981). París, PUF, 1991.

——— *Sur l'ontologie grise de Descartes*. París, Vrin, 1993.

MATHIEU-CASTELLANI, G., *La Rhétorique des passions*. París, PUF, 2000.

MAULL, Nancy L., "Cartesian Optics and the Geometrization of Nature", en *René Descartes Critical Assesments*, vol. IV, ed. por Georges J. D. Moyal. Londres, Routledge, 1996, pp. 263-269.

MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*. París, Gallimard, 1979.

——— *L'œil et l'esprit*. París, Gallimard, 1985.

——— *Lo visible y lo invisible*. Trad. de Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

MERSENE, MARIN, *La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*. Edición y notas de Dominique Descotes. París, Champion, Sources Classiques 49, 2003.

——— *La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*. Facsímil Neudruck der Ausgabe. París, 1625, Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1969.

——— *L'impiété des Déistes II, Avec un poëme du Deiste de point en point. Ensemble la refutation des Dialogues de Iordan Brun, dans lequel il a voulu establir une infinité des mondes, est l'ame universelle de l'Univers. Avec plusieurs difficultez Mathematiques qui sont expliquées dans cette Œvre. Seconde partie*. París, Pierre Bilaine, 1624.

——— *L'Optique et la Catoptrique*. París, F. Langois, 1651.

MONROY-NASR, Zuraya, "Cartesian Physics and the Incorporeal Mind", en D. Buican y D. Thieffrey, eds., *Biological and Medical Siences*, Collection de Travaux of the International Academy of History of Science. Lieja, Brepols, 2002.

——— *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*. México, UNAM, Facultad de Psicología, 2006.

——— "La fuerza de la des-almada física cartesiana", en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velázquez, coords., *Fuerzas y dinámica de la metafísica a la física*. México, UNAM, FES-Acatlán, 2007.

——— "Mecanicismos y organismos en la física moderna y en la física cuántica", en L. Benítez y J. A. Robles, *Mecanicismo y modernidad*. México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008.

NEIRA, H., "El impenetrable corazón animal: Descartes y Condillac ante los animales", en *Filosofia Unisinos*, 14(3), sep.-dic., 2013, pp. 226-241.

NEWTON, Isaac, *De gravitatione et aequipondio fluidorum,* en Laura Benítez y José Antonio Robles, *De Newton y los newtonianos*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2006.

NICERON, Jean Françoise, *La Perspective curieuse avec Optique et la Catoptrique. Ouvre tres utile aux peintres, Architectes, Sculpteurs, Graveurs & a tous autres qui se meslent du dessein*. París, Jean Du Puis, 1653.

OLASO, E. de, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Vol. 6: Del Renacimiento a la Ilustración I. Vol. 21: Del Renacimiento a la Ilustración II. Madrid, Trotta, 1994.

OLGIATI, Francesco, *La filosofia di Descartes*. Milán, Vita e Pensiero, 1937.

OLIVO, Gilles, "L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité", en J. Biard y R. Rashed, eds., *Descartes et le Moyen Âge: Actes du colloque Descartes et la philosophie médiévale*. París, Vrin, 1997, pp. 91-105.

ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*. México, Cátedra, 1987.

PALAIA, Roberto, ed., *Coscienza nella filosofia della prima modernità*. Florencia, Olschki, 2013.

PAVESI, Pablo, *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

PERLER, Dominik, "Descartes, critique de la théorie médiévale des *species*", en Joël Biard y Roshdi Rashed, eds., *Descartes et le Moyen Âge*. París, Vrin, 1997, pp. 141-153.

POINCARÉ, Henry, *La ciencia y la hipótesis*. Trad. de Alfredo B. Besio. Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

POPKIN, Richard, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

PRELORENTZOS, Yannis, "Volonté et liberté: de Descartes à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques", en C. Jaquet, ed., *Les pensées métaphysiques de Spinoza*. París, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 97-122.

PRETE, Antonella del, comp., *Descartes e il Seicento*. Florencia, Le Monier, 2008.

PRETE, Antonella del, "Syllogisme, hypothèse et démonstration dans la polémique Schoock-Descartes. Réponse à Massimiliano Savini", en Antonella del Prete, comp., *Descartes e il Seicento*. Florencia, Le Monier, 2008, pp. 198-205.

RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, Luis, "Alma y naturaleza en Descartes, Locke y Spinoza", en Raquel Serur Smeke, coord., *Los saberes en la modernidad. Aproximaciones desde la filosofía*. México, UNAM, 2018. (Cuadernos del Seminario Universitario de la Modernidad: Versiones y Dimensiones, núm. 12)

——— "Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza", en *Diánoia*, núm. 75, vol. LX, noviembre, 2015.

——— *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008. (Tesis doctoral.)

——— "Individuo y experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, coords., *Mecanicismo y modernidad*. México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008, pp. 47-58.

——————— "La teleología en el modelo del hombre libre de Spinoza: discusión con Platón", en Laura Benítez y Alejandra Velázquez, coords., *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la ilustración*. México, UNAM, FES-Acatlán, Torres Asociados, 2013.

——————— "*Omnia individua quamvis diversis gradibus animata sunt:* Potencia, animismo y dinámica en los individuos según Spinoza", en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velázquez, coords., *Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física. XX Aniversario del Área de Historia de la Filosofía*. México, UNAM, FES-Acatlán, 2007.

——————— "Spinoza, crítico de la física cartesiana", en L. Benítez y J. A. Robles, eds., *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. México, UNAM, FFL, 1999, pp. 123-135.

——————— "Sustancia, inmanencia e individualidad en Spinoza", en Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFL, 2018.

REID, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgo, Bell, 1785.

RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*. París, Seuil, 2009 [1950, 1a. edición].

ROBLES, J. A y L. Benítez, comps., *La filosofía natural en los pensadores de modernidad*. México, UNAM, 2004.

ROBLES, José Antonio, *Mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.

ROCHA, E. M., "Notas sobre o argumento dal loucura na 'Primeira Meditaçao'", en *Educaçao e Filosofia*, XXIV, 2011, pp. 103-116.

RORTY, Amélie, "Descartes on thinking with the body", en John Cottingham, ed., *Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

——————— "The Functional Logic of Cartesian Passions", en Sabrina Ebbersmeyer, ed., *Emotional Minds*. Berlín / Boston, De Gruyter, 2012.

SAVINI, Massimiliano, "La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda Methodus* de Martin Schoock", en Antonella del Prete, comp., *Descartes e il Seicento*. Florencia, Le Monier, 2008, pp. 168-197.

SCHMALTZ, Tad M., *Descartes on causation*. Nueva York, Oxford University Press, 2007.

SCHMITTER, Amy, *On the Eternal Truths; a Commentary on Papers by G. Walski, I. Agostini, and L. Devillairs*, en G. Belgioioso, ed., *Descartes e i Suoi Avverari: incontri Cartesiani II*. Florencia, Le Monnier Università, 2004, pp. 61-70.

SCRIBANO, Emanuela, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*. Roma / Bari, Laterza, 2006.

——————— *Guida alla lettura delle* Meditazioni metafisiche *di Descartes*. Bari, Laterza, 1997.

——————— "L'inganno divino nelle *Meditazioni* di Descartes", en *Rivista di filosofia*, vol. 90, núm. 2, 1999, pp. 237-248.

SHEETS-JOHNSTONE, Maxine, *The Corporeal Turn: an Interdisciplinary Reader*. Exeter, Imprint Academic, 2009.

SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, FCE, 1993.

SOARES, C., *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti*. Sevilla, Andreae Pescioni, 1569.

SPINOZA, B., *Correspondance*. Trad. de M. Rovere. París, Garnier Flammarion, 2010.

———— *Éthique*. Trad. de B. Pautrat. París, Seuil, 1999.

———— *Ética*. Edición crítica de Paolo Cristofolini. Pisa, ETS, 2010.

———— *Ética*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Trotta, 2000.

———— *Œuvres 1*. Trad. de Ch. Appuhn. París, Garnier Flammarion, 1964.

———— *Œuvres I*. Trad. y ed. de P.-F Moreau. París, PUF, 2009.

———— *Spinoza Opera*. Edición de C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1924. 4 vols.

———— *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

———— *Tratado Político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 2004.

———— *Tratado Teológico Político*. [*Tractatus Theologico-politicus*, 1670]. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 2003.

SPRUIT, Leen, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Leiden / Nueva York, Köln / Brill, 1994. 2 vols.

STALNAKER, Robert, *Inquiry*. Cambridge, MA, MIT, 1984.

VELÁZQUEZ ZARAGOZA, Alejandra, "La representación desustancializada: lenguaje y gramática en Marin Mersenne (1588-1648)", en Germán Casetta y Andoni Ibarra, comps., *Representación en Ciencia y Arte*, vol. 4. Córdoba, Argentina, Brujas, 2013, pp. 71-79.

———— "Perspectiva y representación en el arte y en conocimiento. Del velo o rejilla del pintor, a la *Dióptrica* cartesiana", en Leticia Minhot y Ana Testa, eds., *Representación en Ciencia y Arte*. Córdoba, Argentina, Brujas, 2003, pp. 279-290.

VERBEEK, Theo, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy. 1637-1650*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992.

VERBEEK, Theo, ed., *La Querelle d'Utrech*. París, Les impressions nouvelles, 1998.

VIANO, Carlo Augusto, *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*. Turín, Bollati Boringhieri, 2013.

VILLORO, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, FCE, 2010.

VOELKE, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. París, PUF, 1973.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, El Colegio de México, FCE, 2011.

WELLS, Norman J., "Descartes and the Scholastics Briefly Revisited", en *New scholasticism*, vol. 35, núm. 2, 1961, pp. 172-190, facs., en W. Doney, ed., *Eternal Truths*

and the Cartesian Circle. A collection of Studies. Nueva York / Londres, Garland, 1987, pp. 52-70.

WILBUR MCKENZIE, Anne, "Descartes on Sensory Representation. A Study of the *Dioptrics*", en *Canadian Journal of Philosophy*, 16. Supplementary Volume, 1990, pp. 109-145.

WILLIAMS, Bernard, *Descartes. El proyecto de la investigación pura.* Trad. de Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid, Cátedra, 1996.

WILSON, Catherine, "Descartes and the Corporeal Mind. Some implication of the Regius affair", en Stephen Gaukroger *et al.*, eds., *Descartes' Natural Philosophy*. Londres / Nueva York, Routledge, 2000, pp. 659-679.

WILSON, M., *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1999.

WILSON, Margaret, *Descartes*. Trad. de José Antonio Robles. México, UNAM, 1990.

WILSON, Margaret D., *Descartes*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Índice de autores*

@

*Los números de página que aparecen entre paréntesis indican que el autor es mencionado en nota a pie.

Índice de conceptos*

@

*Los números de página que aparecen entre paréntesis indican que el autor es mencionado en nota a pie.

ÍNDICE GENERAL

@

II. Epistemología y psicología

III. Controversias con otros filósofos

IV. Apéndices



Descartes. Controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de producir en noviembre de 2019 en la Editora Seiyu de México S.A. de C.V. Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida exclusivo de la colección eSchola así como salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición, a la que contribuyó Édgar Gómez Muñóz, la familia tipográfica completa Century SchoolBook en diferentes puntajes y adaptaciones. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Raúl Gutiérrez Moreno.






Mundus
EST
Fabula

Imagen en guardas y cubierta: Jan Baptist Weenincks (1621–*ca*. 1660) "Retrato de René Descartes" (*ca*. 1647-1649). Óleo sobre lienzo. Destaca en el retrato que, sobre el libro abierto que Descartes sostiene, puede leerse la sentencia *Mundus est fabula* (El mundo es fábula). El original se encuentra en el Centraal Museum de Utrecht, Países bajos.



Desde su publicación, las relaciones entre el alma, el cuerpo y la sensibilidad en la obra de René Descartes (1596-1650) han sido objeto de importantes controversias. Éstas muestran que es uno de los filósofos más señalados por sus preguntas y respuestas sobre estas relaciones, pero, paradójicamente, también es uno de los filósofos menos leídos actualmente en el ámbito hispanoamericano. A través de 12 capítulos elaborados *ex profeso* por especialistas, el presente libro analiza controversias en torno a la unión entre alma y cuerpo, las verdades eternas, la sensibilidad, las pasiones, la representación, los fenómenos, el error, la dióptrica, el pensamiento animal, el ateísmo y el diablo.

eSchola





